UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/philosophischesj16gruoft

Philosophisches Jahrbuch

Jahrgang 1903.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Jos. Dam. Schmitt,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

63077
24/10/04

16. Band.

Fulda 1903.

Druck und Kommissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
B16

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

16. Jahrgang. 1903.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Adlhoch O. S. B., B., Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises	163—170, 300—309
2.	Gutberlet, C., Der Voluntarismus	365—379
3.	—, Die natürliche Erkenntnis der Seligen .	125—138, 269—277
4.	Hartmann, E., Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly	36—48, 139—148
5.	Isenkrahe, C. Th., Der Begriff der Zeit	30—35
6.	Klein, J., Über die Wichtigkeit der Psychologie für die Naturwissenschaften	1—17, 396—413
7.	Müller, J., Zur Analysis des Raumes	49—57, 292—299
8.	Rolfes, E., Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles	18—29
9.	Schindele, St., Die Aristotelische Ethik . .	149—162, 380—395
10.	Steil O. C. R., A. M., Das Theorem der menschlichen Wesenseinheit in konsequenter Durchführung . . .	278—291
11.	Straub S. J., A., Die Aseität Gottes . . .	105—124, 414—430

II. Rezensionen und Referate.

1.	Bardewieck, C. von, Gefahren der gedanklichen Anarchie, (Joh. Baron)	443 f.
2.	Busse, L., Geist und Körper, Seele und Leib (C. Gutberlet)	187—190
3.	Capitaine, W., Die Moral des Klemens von Alexandrien (J. Pietsch O. M. I.)	449—451
4.	Dahlmann, J., Die Samkhya-Philosophie und Erlösungslehre (C. Gutberlet)	325—327
5.	Domański, B., Die Psychologie des Nemesius (W. Wittmann)	191—194
6.	Draeseke, J., Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner (J. A. Endres)	455 f.
7.	Drahsler, D., Gedankenentwürfe (Joh. Baron) . . .	440—443
8.	Dyroff, A., Über den Existentialbegriff (J. Geyser) . .	58—65
9.	Espenberger, J. N., Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert (M. Wittmann)	194—196
10.	Froberger, J., Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit (C. Gutberlet)	321 f.
11.	Geissler, K., Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie (E. Hartmann)	313—317

Seite

12. Geyser, J., Grundlegung der empirischen Psychologie (C. Gutberlet) . . . . . 183—187
13. Haas, L., Die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele (N. Stehle O. M. I.) . . . . . 444—448
14. Jodl, Fr., Lehrbuch d. Psychologie, 2. Aufl. (C. Gutberlet) 317—321
15. Kraus, Fr., Der Völkertod (C. Gutberlet) . . . . . 324 f.
16. Krug, H., De pulchritudine divina (G. Gietmann S. J.) 171—183
17. Mercier, D., *Cours de philosophie* Vol. 2.: *Ontologie*, 3. édit. (N. Kaufmann . . . . . 310—313
18. Natorp, P., Platos Ideenlehre (E. Rolfes) . . . . . 431—439
19. Nys, D., *La notion d'espace* (Ch. Schreiber) . . . 70—73
20. Pichon, R., *Lactance* (A. Beck) . . . . . 451—454
21. Rolfes, E., Des Aristoteles Schrift »Über die Seele« übersetzt und erklärt (C. Gutberlet) . . . . . 65—68
22. Schmid, J. M., Des Wardapet von Kolb „Wider die Sekten" aus dem Armenischen etc. (G. Allmang O. M. I.) . . 68—70
23. Schmöller, L., Die scholastische Lehre von Materie und Form (L. Haas) . . . . . 190 f.
24. Stern, W., Das Wesen des Mitleids (C. Gutberlet) . 322—324
25. Thilly, Fr., *The world view of a scientist* (C. Gutberlet) 73 f.

III. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für die gesamte Psychologie . . . . . 459—463
2. Archiv für Geschichte der Philosophie . . . . . 201 f.
3. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 337—340
4. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 210 f., 347 f.
5. Kantstudien 86
6. Mind . . . . . 84—86
7. Natur und Offenbarung . . . . . 87 f., 464
8. Philosophische Studien . . . . . 75—82, 203—206
9. Razón y Fe . . . . . 88 f., 349 f.
10. Revue de Philosophie . . . . . 346 f.
11. Revue thomiste 349
12. Rivista filosofica . . . . . 206—208
13. Rivista internazionale di scienze sociali . . . . . 208—210
14. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 88, 348 f., 464 f.
15. The Monist . . . . . 344—346
16. The psychological Review . . . . . 340—344
17. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie 83
18. Zeitschrift für katholische Theologie 465
19. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . . 86 f., 211
20. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 82 f., 333—337
21. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 197—201, 328—333, 457—459

IV. Philosophischer Sprechsaal.

1. Kneib, Ph., Moderne Ansichten über die Weltursache . 351—357
2. O. Sickenberger, Zur Analyse des Raumes (gegen Al. Müller) . . . . . 212—220

Seite

V. Novitätenschau des Jahres 1902.

I. Allgemeines.
- *A.* Lehrbücher der Philosophie . . . . . 221 f.
- *B.* Philosophische Zeitschriften . . . . . 222—224
- *C.* Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 225—228
- *D.* Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 228—232

II. Logik und Erkenntnistheorie.
- *A.* Lehrbücher . . . . . 232 f.
- *B.* Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie . . . 233 f.

III. Psychologie.
- *A.* Lehrbücher . . . . . 234 f.
- *B.* Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 235—239
- *C.* Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 240 f.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie. . . . 241—245

V. Theodicee . . . . . 245 f.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 247 f.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Sozial- und Rechtsphilosophie.
- *A.* Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 248—250
- *B.* Beiträge zur Ethik . . . . . 250 f.
- *C.* Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 251—255

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 255 f.

IX. Religionswissenschaft.
- *A.* Religionsphilosophie . . . . . 256—258
- *B.* Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 258 f.

X. Geschichte der Philosophie.
- *A.* Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 259—261
- *B.* Beiträge:
  - *a*) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 261 f.
  - *b*) Zur mittelalterlichen Philosophie 262
  - *c*) Zur neueren Philosophie . . . . . 262 f.
  - *d*) Zur neuesten Philosophie . . . . . 263—266

VI. Miszellen und Nachrichten.

1. Beziehungen zwischen geistiger und körperlicher Tüchtigkeit . . . . . 97 f.
2. Das Chlorophyll . . . . . 362—364
3. Die Energie als allgemeinste Substanz 268
4. „Die Fulguro-Genesis“ . . . . . 99 f.
5. Die Geisterschriften . . . . . 469 f.
6. Die „latente Energie“ . . . . . 467 f.
7. Die Raumvorstellung physiologisch erklärt . . . . . 94—96
8. Die Schwankungen der Aufmerksamkeit 98
9. Die Täuschung der Gewichtsschätzung bei verschiedenem Volumen der Gewichte . . . . . 96 f.

Seite

10. Ein Experimentator über die experimentelle Psychologie 267
11. Fr. Paulsen über die Philosophie des Thomas v. Aquin . 267
12. Neue Erklärungen der musikalischen Harmonie 470
13. Sind die Insekten Reflexmaschinen? . . . . . 468 f.
14. Unmittelbare Gedankenübertragung . . . . . 90—94
15. Waren die Organismen der Urwelt weniger zweckmässig, als die gegenwärtigen? . . . . . 466 f.
16. Zend-Avesta . . . . . 358—362
17. Zur Psychologie des Lachens . . . . . 100 f.
18. Zwei Empfindungen durch eine Reizung der Haut ausgelöst 468

Nekrolog.

Prof. Dr. F. X. Pfeifer . . . . . 101—104

Druckfehlerberichtigung 268

Über die Wichtigkeit der Psychologie für die Naturwissenschaften.

Von Dr. med. Jos. Klein, Augenarzt in Neisse.

Als Augenarzt schon vor vielen Jahren bestrebt, das Zustandekommen des Sehens kennen zu lernen, musste ich bald die Erfahrung machen, dass die Handbücher der Physiologie und die meisten anderen bei den Studierenden der Medizin in Gebrauch befindlichen Werke heute noch wie damals weit entfernt sind, eine auch nur einigermassen ausreichende, zutreffende Erklärung über die Gesichtswahrnehmungen geben zu können. Doch wird dieser Mangel in der Wahrnehmungslehre, anstatt denselben klipp und klar zum Ausdruck zu bringen, und dadurch den jungen Mediziner zu späterer Mitarbeit behufs Ausfüllung dieser Lücke anzuspornen, meist verdeckt durch übertriebene Lobeserhebungen über den grossen Fortschritt, welchen die Lehre vom Sehen durch die Entdeckung des umgekehrten Netzhautbildes gemacht. Ohne die Verdienste Kepplers und Scheiners um das umgekehrte Netzhautbild (*imago inversa*) schmälern und verkleinern zu wollen, so zeigt doch die widerspruchslose Annahme dieser so oft wiederholten Übertriebenheiten nur von der grossen Verbreitung der Unkenntnis auf dem Gebiete der Wahrnehmungslehre, einer Wissenschaft, die so sehr in Vergessenheit geraten ist, dass man kaum ihren alten Namen „Ästhetik“ noch kennt.

Es ist ja richtig, dass die Alten und das Mittelalter nur das hinter der Hornhaut auf der vorderen Regenbogenhaut- und Linsenfläche liegende, verkleinerte, aufrechte, jedermann sichtbare Bild kannten, und es ist ebenso wahr, dass dieses Bild mit dem eigentlichen Sehakt nichts wesentliches zu tun hat. Indessen waren die Alten doch der Ansicht, dass dieses jedermann sichtbare Bild zum Sehen nötig sei, ebenso wie wir heutzutage das umgekehrte, auf der Netzhaut gelegene, unsichtbare und gemeinhin nur bei einem toten Auge demonstrierbare Bild zum Sehen für notwendig erachten. Des-

halb konnte die Anschauung, welche das Mittelalter vom Sehen hatte, — abgesehen natürlich von dem physikalischen Teile, von Accommodation und Refraktion — sonst fast ganz dieselbe sein, wie heutzutage. Welchen Vorteil sollte denn die Umkehrung dieses Bildes und dessen Lage auf der Netzhaut für die Hebung der Schwierigkeiten geboten haben, die sich der Erklärung des Sehaktes entgegenstellen? Im Gegenteil, jene schöne Entdeckung von dem umgekehrten Netzhautbild hat bis zur Stunde, weit entfernt, etwas zur Lösung des Problems der Gesichtswahrnehmung beizutragen, der Lehre vom Sehen nur ein neues Rätsel hinzugefügt. Wieviel Jahrhunderte wird es vielleicht noch dauern, bis der Geist kommen wird, der aus dieser schönen Entdeckung den entsprechenden Nutzen für die Erklärung der Gesichtswahrnehmung zu ziehen imstande sein wird! Es ist deshalb einer der landläufigsten Irrtümer, auf Grund der Entdeckungen in der Optik und der Fortschritte in den andern beim Sehen in Betracht kommenden Zweigen der Naturwissenschaften zu glauben, dass unsere Zeit nun auch ohne weiteres eine um vieles dem Altertum und Mittelalter überlegenere, verständigere Ansicht bezüglich der Gesichtswahrnehmungen für sich in Anspruch nehmen könne. Die Schwierigkeiten für das Verständnis des Sehaktes liegen heute noch immer wie früher nicht vor, sondern hinter der Netzhaut.

Deshalb schrieb im Jahre 1811 Dr. Johann Georg Steinbuch, praktischer Arzt zu Heidenheim in Württemberg, Deutschlands bedeutendster und glücklichster Forscher auf diesem Gebiete[1]):

„Der mangelhafte Zustand, in welchem sich die Physiologie, ungeachtet der grossen Fortschritte, die sie in unserem gegenwärtigen Zeitalter gemacht hat, noch immer befindet, zeigt sich wohl nirgends mehr, als in den Lehren von den Sinnen. Da das Studium dieser Lehre von jeher eine meiner Lieblingsbeschäftigungen gewesen, so musste ich mich bald von diesem unvollkommenen Zustande derselben überzeugen, und insbesondere fand ich in Hinsicht auf ihre psychologische Seite so viele Lücken, falsche Ansichten, grundlose Hypothesen, dass mir eine gründliche Bearbeitung der ganzen Lehre, vorzüglich aber in psychologischer Hinsicht, ein dringendes Bedürfnis schien."

Der Fehler, den Steinbuch vor fast 100 Jahren rügte, ist seitdem noch grösser geworden, da die Kenntnisse in der Psychologie seit jener Zeit bei den Naturforschern noch viel kleiner geworden sind, als sie es damals schon waren. Diese Erkenntnis von der Vernachlässigung der Psychologie einerseits und der Wichtigkeit dieser Wissen-

[1]) Beitrag zur Physiologie der Sinne. Nürnberg bei Johann Leopold Schrag. 1811. Vorrede.

schaft für die Wahrnehmungslehre und die Physiologie andererseits war es, was mich veranlasste, in der Versammlung des Oberschlesischen und Neisser Ärztevereins am 15. Oktober 1901 einen Vortrag „über einen Mangel in der Ausbildung der Mediziner" zu halten[1]) und meinen Herren Kollegen den eine unvergängliche Wahrheit enthaltenden Ausspruch des grossen Physiologen Johannes Müller ins Gedächtnis zu rufen: „Die Medizin ist keine Wissenschaft ohne die Physiologie, die Physiologie ist keine Wissenschaft ohne den Anfang und das Ende der Philosophie."[2]) Als ich kurze Zeit darauf einem Gespräche mit dem bedeutenden und anerkannten Ornithologen Herrn X. in N. entnahm, dass die Kenntnisse der Psychologie auch in den andern Zweigen der Naturwissenschaften ebensowenig verbreitet seien, als sie unentbehrlich sind, so war dies für mich Veranlassung, in der wissenschaftlichen Gesellschaft „Philomathie" in Neisse einen erweiterten Vortrag zu halten, um mich auch über die Wichtigkeit der Seelenlehre für andere Gebiete, sowohl der Wissenschaften als auch des öffentlichen Lebens zu verbreiten. Die Ausarbeitung dieses Vortrages liegt in nachstehender Arbeit vor.

Im Kap. I habe ich der gar sehr zu beherzigenden Worte des Sokrates und des Aristoteles über den Werth der Psychologie für die Erkenntnis der Wahrheit Erwähnung gethan, um dann an der Hand des aristotelischen Werkes *Περὶ ψυχῆς, De anima,* — im Kap. II über die ernährende, im Kap. III über die wahrnehmende, im Kap. IV über die denkende Seele zu handeln. Jedoch habe ich die ernährende Seele nur bis zum Nachweis der Belebtheit bzw. Beseeltheit der Pflanze, die wahrnehmende Seele nur insoweit in Betracht gezogen, als es zum Verständnis des zwischen Aristoteles und der heutigen Physiologie herrschenden Gegensatzes notwendig erschien, während ich bei der denkenden Seele mich auf die Bemühung beschränkt habe, den wichtigen Unterschied zwischen Wahrnehmen und Denken in ein helleres Licht zu stellen. Im V. und letzten Kapitel habe ich die Wichtigkeit der Psychologie für die Medizin und die Naturwissenschaften kurz abgehandelt und auf die Bedeutung dieser Wissenschaft für die Theologie und die Ethik hingewiesen, ohne die Bedeutung der Psychologie für andere Wissenschaften in Rücksicht zu ziehen.

[1]) Druck von F. Bär. Neisse, auch abgedruckt in der schlesischen Aerztekorrespondenz Jahrgang 1901. — [2]) Vergleich. Anatomie der Sinnesorgane. Leipzig 1826. S. 36.

I.

Zu den berühmtesten Werken aller Zeiten gehört das Werk des Aristoteles über die Seele, *περὶ ψυχῆς*, *de anima*. Man kann dieses Buch wohl das berühmteste Profanwerk der Erde nennen. Schon im grauen Altertum von Themistius, Sophonias, Johannes Philiponus, Alexander Aphrodisiensis, im 6. Jahrhundert n. Chr. von Simplicius, dann unter den Arabern von dem Fürsten der Aerzte Avicenna, von dem grössten arabischen Philosophen, Averroës, dann von den grossen Scholastikern, so z B. von Albertus Magnus, Thomas v. Aquino, Duns Scotus, Suarez und vielen andern kommentiert, hat dieses Werk noch im Jahre 1877 in Prof. Trendelenburg seinen Bearbeiter gefunden, nachdem die Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf Schleiermachers Veranlassung die aristotelischen Werke von neuem im Jahre 1831 hatte herausgeben lassen, welcher mühevollen Arbeit sich die beiden Gelehrten Bekker und Brandis unterzogen. Aristoteles beginnt sein Werk über die Seele, in welchem zum ersten Male die Psychologie als Wissenschaft behandelt wird, mit folgenden Worten:

„Wenn wir auch jede Wissenschaft für etwas Schönes und Wertvolles halten, so machen wir doch einen Unterschied. Die eine Wissenschaft erscheint uns höher als die andere, teils weil sie exakter, teils weil der Gegenstand derselben ein höherer und bewunderungswürdigerer ist. In beiderlei Hinsicht werden wir die Lehre von der Seele in die erste Linie stellen. Und wir werden nicht irren, wenn wir sagen, dass die Erkenntnis der Seele für die Wahrheit überhaupt von grosser Bedeutung ist, ganz besonders aber für die Kenntnis der Natur. Ist ja doch die Seele gleichsam der Grund der lebenden Wesen."

Leider sind diese wahren Worte des Aristoteles über die Wichtigkeit der Psychologie für die Kenntnis der Natur fast ganz der Vergessenheit anheimgefallen. Wie wenigen unserer modernen Naturforscher ist es notwendig erschienen, auch nur die einfachsten Kenntnisse der Psychologie sich anzueignen. Hat ja doch selbst der Staat, der heutzutage auf allen Gebieten höhere Anforderungen stellt, bei der Prüfung der nach seinen Vorschriften ausgebildeten Aerzte schon seit langer Zeit auf jeden Nachweis psychologischer Kenntnisse verzichtet. Und doch stand schon an der Wand des Heiligtums des Apollo zu Delphi der Spruch, der zum Studium der Psychologie mahnt: *γνῶθι σεαυτόν*, „Erkenne dich selbst!" Da die Kenntnis des eigenen Seelenlebens, die Selbsterkenntnis, bekanntlich sehr geeignet ist, dem Menschen seine eigenen Fehler klar zu machen, worin der erste Schritt zur Besserung liegen soll, so pflegen die Gebildeten

unserer Tage anzunehmen, dass dies der Grund für Sokrates gewesen sei, auf das *γνῶθι σεαυτόν* einen so hohen Wert zu legen. Diese Ansicht ist jedoch nur teilweise richtig; denn das *γνῶθι σεαυτόν* hat noch eine zweite Bedeutung, die dem Sokrates ebensowohl wie dem Aristoteles sehr wohl bekannt war, der übergrossen Mehrzahl der heutigen Naturforscher aber und der Weisheit selbst vieler Regierungen unserer Tage entgangen zu sein scheint. Deshalb lachte Sokrates über jene Männer, welche Himmel und Erde erforschen wollen, ohne sich selbst zu kennen. Deshalb sagt, wie oben bereits angeführt wurde, Aristoteles:

„Und wir werden nicht irren, wenn wir sagen, dass die Erkenntnis der Seele für die Wahrheit überhaupt von grosser Bedeutung ist, ganz besonders aber für die Kenntnis der Natur. Ist ja doch die Seele gleichsam der Grund der lebenden Wesen.“ [1])

Dass die Kenntnis der eigenen Seele und der Psychologie überhaupt für jeden Naturforscher und Arzt unbedingt nötig ist, wenn man nicht naturwissenschaftlicher Handwerker werden, wenn man nicht den grössten Irrtümern verfallen will, das lassen Sie mich heute, meine Herren, meist an der Hand des aristotelischen Werkes wenigstens kurz ausführen.

II.

Das Belebte unterscheidet sich von dem Unbelebten durch das Leben.[2])

Was belebt ist, ist auch beseelt. Wir sagen aber, dass etwas lebt, wenn es denkt, wahrnimmt, sich bewegt und sich ernährt.[3])

Der Arzt, der an ein Krankenbett tritt, hält den Menschen, dem Denken, Wahrnehmung, Bewegung, Ernährung zukommt, solange für lebendig, als er eins dieser Momente beim Kranken findet. Solange ein Pulsschlag zu fühlen, wird der Arzt den Kranken nicht für tot ansehen.[4])

---

[1]) *De an.* I, 1. 402 *a* 4 sq.: *δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν. ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων.* — Videtur autem et ad veritatem omnem ipsius animae cognitio vehementer conferre et maxime ad ipsius naturae scientiam. Est enim anima quasi principium omnium animalium. — [2]) Ib. II, 2. 413 *a* 20: *λέγομεν οὖν . . . διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν* — dicamus igitur animatum ab inanimato vita seiungi. — [3]) Ib. II, 2. 413 *a* 23: *ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσιν τε καὶ αὔξησιν* — vivere illud dicimus, cui inest ut intellectus, sensus, motus loco ac status et insuper motio nutrimento et accretioni decretionive accomodata. — [4]) Ib. II, 2. 413 *a* 22: *πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον ζῆν αὐτό φαμεν* — atque cum multifariam vivere dicatur, etiam si unum tantum istorum insit, vivere illud dicimus.

Wie aber das Leben ein verschiedenes ist, so sind auch die Seelen verschieden. Deshalb muss man, wenn man die Seelen unterscheiden will, auf die Tätigkeit der Lebewesen sehen. Wenn man nun diese Tätigkeiten mit einander vergleicht, so findet man, dass auf der tiefsten Stufe der Lebewesen die Pflanzen stehen. Die Tätigkeit der Pflanzen besteht im Ernähren. Durch die Ernährung erhält sich die Pflanze, wächst und gelangt zur Vollkommenheit. Alles, was in der Materie lebt und nicht ernährt wird, stirbt ab.[1])

Da aber die Pflanzen nicht imstande sind, an dem Ewigen und Göttlichen fortwährend teilzunehmen — denn es ist nicht möglich, dass etwas Vergängliches als dasselbe und als der Zahl noch Eins fortbestehe —, so besteht die Pflanze nicht fort als Individuum, sondern so, dass das Individuum vergeht, sie aber ihrer Art und Beschaffenheit nach bleibt. Dies geschieht durch die Fortpflanzung. Was die Ernährung für das Individuum, das ist die Fortpflanzung für die Art. Deshalb ist die Fortpflanzung für Aristoteles eine höhere Art der Ernährung und die natürlichste aller Funktionen.[2])

Bei der Ernährung hat man dreierlei zu unterscheiden:

1. das, was ernährt wird, *τὸ τρεφόμενον*, *quod nutritur*. Dies ist der Körper; 2. das, wodurch ernährt wird. *ᾧ τρέφεται*, *quo nutritur*. Dies ist die Nahrung; 3. das, was ernährt, *τὸ τρέφον*, *quod nutrit*. Dies aber ist die Seele.

Nicht richtig, sagt Aristoteles, habe sich Empedokles ausgedrückt, wenn er meine, das Wachstum komme der Pflanze zu nach unten,

---

[1]) Ib. II, 4. 416 *b* 19: *διὸ στερηθὲν τροφῆς οὐ δύναται εἶναι* — quapropter alimento privatum esse non potest. — [2]) Ib. II, 4. 415 *a* 26 sqq.: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν . . . τὸ ποιῆσαι ἕτερον, οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται. πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶκείνου ἕνεκα πράττει, ὅσα πράττει κατὰ φύσιν . . . ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δ' ἧττον. καὶ διαμένει οὐκ αὐτό, ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ' ἕν* — haec enim operatio maxime omnium operationum viventibus est naturalis. . . unum quodque inquam aliud sibi simile procreare. animal quidem animal, plantam autem plantam, ut sint semper hoc pacto conditionemque subeant, quoad possunt, divinam. Id enim ipsum appetunt universa. gratiaque ipsius omnia agunt, quaecunque secundum naturam agunt. . . . Cum igitur semper esse conditionemque divinam subire continuatione nequeant animantia. quia fieri nequit ut caducorum atque mortalium quicquam idem unumque numero semper permaneat, ut unumquodque potest, sic aeternitatis conditionisque divinae particeps est, aliud quidem magis aliud quidem minus; permanetque non ipsum, numero quidem non unum, specie autem unum.

weil die Erde von Natur diese Richtung habe, und nach oben, weil das Feuer nach oben strebe. Die Pflanze müsse ja auseinandergerissen werden, wenn nicht etwas da ist, wodurch dies verhindert wird; ist aber so etwas da, so ist dies eben die Seele, d. h. die Ursache des Wachstums und der Ernährung. Andere, sagt Aristoteles, nehmen an, dass die Natur des Feuers das Ernährende sei. Aber auch dies ist unrichtig; denn das Feuer wächst so lange, als etwas Brennbares vorhanden ist. Die Pflanzen jedoch wachsen nicht ins ungemessene, sondern jede behält ihre bestimmte Grenze der Grösse und des Wachstums bei. Das aber ist die Wirkung der Seele.[1])

Wie der Künstler des Materials, z. B. des Marmors bedarf, um vermittelst des Meissels das Kunstwerk auszuführen, ebenso bedient sich die Seele der Nahrung, gleichsam als eines zu verarbeitenden Materials, um vermittelst der Wärme gleichsam als einer Mitursache — *συναίτιον* — den Aufbau des Pflanzenkörpers zu vollziehen. Nicht die Nahrung, nicht die Wärme sind die Ursache des Wachstums der Pflanze, ebensowenig wie der Marmor und der Meissel die Ursache der Statue, sondern wie bei der Anfertigung der Statue der Künstler die wirkliche Ursache ist, so ist es beim Wachstum die Seele, die sich der Nahrung und Wärme zu diesem Zwecke bedient.

Die ernährende Seele kommt auch allen andern Seelen zu. Die Ernährung ist das allgemeinste Vermögen der Seele.[2])

Wer von meinen Lesern es unternehmen sollte, wozu ich sehr rate, das griechische Originalwerk des Aristoteles zu studieren, der dürfte vielleicht anfänglich darüber denken, wie weiland der Repititor an der Königl. chirurgischen Lehranstalt zu Münster Dr. C. Th. Tourtual. Derselbe sagt in der Einleitung seines Buches „Die Sinne des Menschen“ S. XXXV, dass das Buch über die Seele in einem fast undurchdringlichen Wuste manche Perle reiner und tiefer Selbstbeobachtung birgt. Und in der That ist dies Werk so knapp und schwer verständlich geschrieben, dass wir es unzweifelhaft nur

[1]) Ib. II, 4. 416 *a* 15: *ἡ μὲν γὰρ τοῦ πυρὸς αὔξησις εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν ᾖ τὸ καυστόν, τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἐστὶ πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως. ταῦτα δὲ ψυχῆς, ἀλλ' οὐ πυρός.* — nam ignis quidem accretio in infinitum progreditur, et eo usque fit combustibile; at eorum omnium, quae natura constant, est finis et ratio tam magnitudinis, quam accretionis. Haec autem animae sunt, non ignis. — [2]) Ib. II, 4. 415 *a* 23: *ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμίς ἐστι ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν* — nutritiva namque anima et ceteris inest et prima est et maxime communis animae vis et potentia, qua cuncta viventia vivunt.

mit einem Leitfaden zu thun haben, den Aristoteles bei seinen Vorträgen benutzte, welche er seinen Schülern in den schattigen Laubgängen — *περίπατοι* — beim Lykeion im Umherwandeln zu halten pflegte, weshalb seine Schule, wie bekannt, den Namen „der peripatetischen" bekam. Infolge der kurzen und sehr dunkeln Fassung dürfte deshalb einigermassen dasselbe über *De anima* gelten, was Aristoteles nach Simplicius und Plutarch über die *Physicae auscultationes* gesagt haben soll.[1]) Es heisst, Alexander der Grosse habe seinem ehemaligen Lehrer über dieses Werk geschrieben:

„Du hast nicht gut getan, diese Schrift herauszugeben, denn wie sollen wir, Deine Schüler, die andern Menschen noch weiter übertreffen, wenn Du, was Du uns gelehrt hast, nun allen vorträgst."

Darauf soll Aristoteles geantwortet haben:

„Meine Lektionen sind und sind auch zugleich nicht von mir öffentlich bekannt gemacht worden, denn sie werden nur denen verständlich sein, die sie früher selbst gehört haben."

Je öfter man aber dieses Buch liest, und je mehr man die andern Schriften des grossen Griechen kennt, um so mehr ist man in der Lage, in den Geist dieses Werkes einzudringen und selbst aus Erörterungen Nutzen zu ziehen, die dem noch unerfahrenen Leser bisweilen ein zwar überlegenes, aber immer schlecht angebrachtes Lächeln abzunötigen pflegen.

Hiermit verlassen wir die ernährende Seele.

III.

Eine Stufe höher als die Pflanze stehen die Tiere, welche ausser der Ernährung noch die Wahrnehmung — *αἴσθησις* — besitzen. Wie das Viereck das Dreieck in sich fasst, so fasst auch die Tierseele die Pflanzenseele in sich. Und es ist klar, dass das, was wahrnehmen will, auch zu diesem Zwecke Organe haben muss, die eben durch die Ernährung aufgebaut werden mussten. So baut sich die wahrnehmende Seele auf der ernährenden Seele auf, welche beide das Tier in sich vereint.

Wie die ernährende Seele der Nahrungsmittel bedurfte, um z. B. aus der Eichel den Eichbaum aufzubauen, so bedarf die wahrnehmende Seele auch ihrer Mittel, durch die allein sie in den Stand gesetzt wird, ihren Aufbau auszuführen. Die Sinneswahrnehmungen kommen nicht ohne die äusseren Gegenstände (*ἄνευ τῶν ἔξω, sine iis, quae sunt extra*) zu stande. Es ist hiermit wie mit dem Brenn-

[1]) Geschichte der induktiven Wissenschaften. Nach dem Englischen des W. Whewell von Littrow. Wien 1840, S. 46.

baren, das ja auch nicht an und für sich selbst brennt, ohne das, was das Brennen hervorbringt. Es würde ja sonst von selbst verbrennen und das in Wirklichkeit seiende Feuer gar nicht nötig haben.[1])

Während es aber bei der Ernährung nicht darauf ankommt, ob z. B. der Apfel rund oder eckig, grün, rot oder gelb, hart oder weich ist, die Speisen vielmehr durch die Zähne gleichsam ihrer Eigenschaften, ihrer Formen entkleidet werden, während Magen und Eingeweide keinen Wert auf die Form legen, so finden wir bei der Sinneswahrnehmung gerade umgekehrt eine Aufnahme der Formen. der Eigenschaften der Dinge vor. Wie das Wachs den Siegelring aufnimmt — es nimmt das eherne und das goldene Zeichen auf, aber nicht das Gold und das Eisen —, so nehmen die Sinne die Dinge auf, aber ohne die Materie.[2])

Keiner Pflanze kommt Sinneswahrnehmung zu; daher fehlen der Pflanze auch alle Sinnesorgane. Denn was sollten der Pflanze Sinnesorgane, was sollte ihr Sinneswahrnehmung nutzen. Am Boden festgewachsen und mit den für sie unbeweglichen Aesten könnte sie ja doch den Gefahr bringenden Gegenständen ebensowenig entfliehen, wie den das Angenehme bringenden sich nähern. Wo wir also in einem Wesen Sinneswahrnehmung finden, da sprechen wir von einem Tier selbst dann, wenn dieses Geschöpf auch keine Lokomotion haben sollte. Und es gibt ja viele Geschöpfe auf dem Boden des Meeres, welche sich nicht vom Platze zu bewegen vermögen, die wir gleichwohl Tiere nennen. Nicht die Bewegung vom Platze macht den Unterschied zwischen Tier und Pflanze, sondern die Sinneswahrnehmung.

Von den verschiedenen Arten der Sinneswahrnehmungen ist aber die erste, welche sich bei allen Tieren findet, die Tastwahrnehmung.

---

[1]) Ib. II, 5. 417 *a* 7: *διὸ καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄνευ τοῦ καυστικοῦ. ἔκαιε γὰρ ἂν ἑαυτὸ καὶ οὐθὲν ἐδεῖτο τοῦ ἐντελεχείᾳ πυρὸς ὄντος* — quemadmodum combustibile non uritur ipsum per se, sine eo quod ipsum urere potest. Ureret enim se ipsum et non indigeret eius qui actu est ignis. — [2]) Ib. II, 12. 424 *a* 17: *καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν, ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκός* — Hoc autem universaliter accipere de omni sensu oportet. sensum inquam id esse, quod sensibiles sine materia formas suscipere potest; perinde atque annuli signum sine ferro vel auro suscipit cera, suscipit autem aeneum vel aureum signum, sed non ut aes aut aurum.

Ohne den Tastsinn (ἁφή, tactus) kann kein Tier bestehen, denn durch den Tastsinn nehmen die Tiere das Tastbare wahr, und dazu gehört der eigene Körper. Wenn ein Wesen nicht mehr den eigenen Leib wahrzunehmen vermag, so vermag es natürlich auch nichts ausser ihm Befindliches wahrzunehmen, stände also dann auf der Stufe der Pflanze.

Wie die ernährende Seele in der Pflanze ganz für sich allein, — ganz von der wahrnehmenden Seele getrennt — besteht, ebenso findet sich der Tastsinn allein mit der Ernährung verbunden, bei vielen niederen Tieren getrennt von den übrigen Sinnen.[1])

Der Tastsinn ist der einzige Sinn, dessen Verlust den Tieren den Tod bringen muss; denn so wenig den Tastsinn ein Wesen haben kann, welches nicht Tier ist, so wenig ist es möglich, dass ein Tier einen andern Sinn habe und nicht den Tastsinn. Dies ist auch der Grund, dass die übrigen Gegenstände der Wahrnehmung: Farbe, Schall, Geruch durch allzu grosse Intensität das Tier nicht vernichten, sondern nur die Sinnesorgane. Dagegen zerstört die grosse Intensität des Tastbaren, wie des Warmen, Kalten und Festen das Tier selbst; denn jedes Allzuviel eines Wahrnehmbaren zerstört das betreffende Organ, also auch das Tastbare den Tastsinn. Dieser aber ist das Fundament des Lebens.[2])

---

[1]) Ib. II, 2. 413 *b* 1: *τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως. καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μηδ' ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ' αἴσθησιν ζῷα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον. αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἁφή. ὥσπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἁφῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἡ ἁφὴ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων.* — Vivere igitur ob hoc principium viventibus omnibus competit. Animal autem est ob sensum primo. Nam et ea, quae non cientur motu, nec mutant locum, sensum autem habent, non solum vivere dicimus, sed etiam animalia nuncupare solemus. At vero ex sensibus tactus primo cunctis animalibus inest, atque ut vegetativum a tactu sensuque omni, sic a ceteris tactus separari sensibus potest. — [2]) Ib. III, 13. 435 *b* 4: *φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἀνάγκη μόνης ταύτης στερισκόμενα τῆς αἰσθήσεως τὰ ζῷα ἀποθνήσκειν. οὔτε γὰρ ταύτην ἔχειν οἷόν τε μὴ ζῷον, οὔτε ζῷον ὃν ἄλλην ἔχειν ἀνάγκη πλὴν ταύτης. καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν ἄλλα αἰσθητὰ ταῖς ὑπερβολαῖς οὐ διαφθείρει τὸ ζῷον, οἷον χρῶμα καὶ ψόφος καὶ ὀσμή, ἀλλὰ μόνον τὰ αἰσθητήρια . . . . ἡ δὲ τῶν ἁπτῶν ὑπερβολή, οἷον θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ σκληρῶν ἀναιρεῖ τὸ ζῷον. παντὸς μὲν γὰρ αἰσθητοῦ ὑπερβολὴ ἀναιρεῖ τὸ αἰσθητήριον, ὥστε καὶ τὸ ἅπτὸν τὴν ἁφήν, ταύτῃ ὥρισται τὸ ζῆν.* — Haec cum ita sint, animalia necessario mori, cum hoc solo sensu tactus privantur. Neque enim fieri potest, ut hunc sensum non animal habeat; neque si animal est, alium sensum praeter hunc habere necesse est. Et propterea fit, ut cetera quidem sensibilia non corrumpant suis exsuperationibus animal, color inquam, sonus et odor . . . Exsuperationes autem tangibilium, ut calidorum, frigidorum et huiusmodi, ipsum interficiunt atque interimunt animal. Exsuperatio enim sensibilis cuiusvis sensus destruit instrumentum atque devastat. Quare et tangibile exuperans tactum destruit. At hoc sensu definitum est animal.

Während die niedrigsten Tiere nur den Tastsinn haben — dem Stagiriten gilt der Geschmackssinn als etwas dem Tastsinn zugehöriges —, haben die höheren Tiere noch Gesicht, Gehör und Geruch. Der Tastsinn ist nämlich der Sinn für die Nähe; Gesicht, Gehör, Geruch sind die Sinne für die Ferne. Während das Tastorgan bei der Wahrnehmung des Tastbaren mit dem tastbaren Gegenstande direkt in Verbindung tritt, bedürfen Auge, Ohr und Nase eines Mittels, eines Mediums. Die entfernten Gegenstände wirken auf die Mittel, welche ihrerseits die Sinnesorgane in Bewegung setzen. Solche Mittel sind der Äther, die Luft, das Wasser.

Bei der Ernährung des Menschen werden alle Nahrungsmittel, Eiweisskörper, Fette, Kohlenhydrate (Stärke, Zucker) in den einen vom Munde bis zum *anus* ziehenden Ernährungsschlauch gebracht, in welchem dieselben verarbeitet und zur Aufnahme in den menschlichen Körper vorbereitet werden. Auch die wahrnehmende Seele hat ihre Mittel für ihre Ausbildung. Während aber für die Speisen nur ein Aufnahmekanal vorhanden, sind für die Nahrungsmittel der wahrnehmenden Seele fünf Zugänge nebst den dazu gehörigen Apparaten vorhanden. Diese Einrichtungen, durch welche der wahrnehmenden Seele ihre Nahrungsmittel zugeführt werden, nennt man die fünf Sinne, und die an der äusseren Körperoberfläche zu diesem Zwecke gelegenen Organe heissen die Sinnesorgane.

Im 6. Kapitel des zweiten Buches *de anima* hat Aristoteles für alle Zeiten die unveränderlichen Grundsätze[1]) der Wahrnehmungslehre, der Ästhetik, gegeben. Sein Gesetz über die spezifischen Energien betreffend die Sinneswahrnehmungen lautet: Jeder Sinn hat sein spezifisches, ihm allein eigenes Wahrnehmungsobjekt, sein *ἴδιον*. Ich nenne, sagt Aristoteles, das etwas Specifisches, was mit keinem andern Sinne wahrgenommen werden kann, und in betreff dessen eine Täuschung nicht möglich ist, wie z. B. das Gesicht für die Farbe, das Gehör für den Schall, der Geschmack für den *sapor*.[2])

Die Sinne können bei der Wahrnehmung der spezifischen Wahrnehmungsobjekte nicht für einander eintreten. Die Farben können

---

[1]) Vgl. meinen Vortrag, gehalten in der Versammlung des Oberschlesischen und Neisser Aerztevereins zu Neisse. Druck von F. Bär. 1901. — [2]) Ib. II, 6. 418 *a* 11: *λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ.* — Atque proprium id sensibile dico, quod alio sensu sentiri non potest, et circa quod error fieri nequit, ut color respectu visus et sonus auditus et sapor gustus.

nur durch den Gesichtssinn, die Töne nur durch den Gehörssinn wahrgenommen werden usw.

Δῆλον οὖν, sagt Aristoteles, ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, was der Byzantiner Johannes Argyropylos, dem wir bis jetzt in der lateinischen Übersetzung gefolgt sind, mit folgenden Worten: „at enim patet sensitivum non esse, sed potentia tantum", und wir folgendermassen ins Deutsche übersetzen: „Es ist leicht einzusehen, dass der wahrnehmende Seelenteil an sich nicht aktuell, sondern nur potentiell ist."

Es wird uns leichter zu verstehen sein, was Aristoteles damit sagen will, wenn er die wahrnehmende Seele als δυνάμει, *in potentia* seiend bezeichnet, wenn wir bedenken, dass Alles, was Mensch und Tier von den äusseren Dingen wirklich wahrnehmen, gleichsam schlummernd, der Möglichkeit nach in der wahrnehmenden Seele bereits enthalten war und eigentlich nur durch die Aussenwelt in uns erweckt wurde. Und diese schlummernde Fähigkeit im Menschen ist eine sehr bedeutende. Wie viel grössere Ströme, wie viel höhere Gebirge, um wie vieles grossartigere Bauten bin ich oder besser gesagt, wäre ich zu sehen imstande, als die, welche auf dieser Erde in Wirklichkeit vorhanden sind. Meine wahrnehmende Seele enthält der Möglichkeit nach eine solche Fülle der Formen in sich, dass mir die Welt, die mich umgibt, dagegen arm vorkommt. Die wahrnehmende Seele ist reich ausgestattet gleich dem Sohne eines reichen und guten Vaters, dem auch mehr Geldmittel zugewiesen werden, als er für seine Verhältnisse braucht. Unsere Sinne sind Kunstwerke, die die Aussenwelt durch ihren Formenreichtum nicht zu erschöpfen vermag. Unser Wahrnehmungsvermögen ist grossartiger als die uns umgebende Welt. Und andererseits sind die Objekte unseres Wahrnehmens wieder grösser und staunenerregender. Sowohl in Anbetracht der Grösse der Welt, als auch in Anbetracht ihrer Unerschöpflichkeit im Kleinen müssen wir uns wieder unserer Beschränktheit erinnern. Wie klein fühlt sich bei diesen Betrachtungen da wieder der Mensch. Nach dieser Erörterung werden wir verstehen, was der Stagirite damit sagen will, wenn er von dem Teil der menschlichen Seele, den er τὸ αἰσθητικόν benennt, sagt, dass er δυνάμει, *in potentia* sei. Wie die Eichel in Möglichkeit, δυνάμει, *in potentia* die Eiche ist, d. h. wie aus der Eichel eine Eiche werden kann, so kann die wahrnehmende Seele, welche in Möglichkeit, *in potentia*, alles Wahrnehmbare ist, gleichsam alle Dinge der Aussenwelt *in actu*, in Wirklich-

keit werden. Die Seele ist *ποσαχῶς πάντα. quodammodo omnia*, gewissermassen alles.

Die Sinneswahrnehmung besteht im Bewegtwerden und Leiden.[1])

Dies bedarf einer näheren Erklärung, denn einmal kann man unter dem Leiden ein Korrumpiert-werden verstehen, andererseits ist das Leiden gleichsam ein Fortschreiten. So ist die Farbenerscheinung, die ich bei einem Schlage auf mein Auge wahrnehme, wodurch das Sehorgan vernichtet zu werden droht, ein Zeichen der Korruption, während das Leiden des Sehorgans durch die Ätherwelle, die von den sichtbaren Gegenständen ausgehend mein Auge trifft, mein Sehvermögen, das schlummert, zur Energie, zur Aktualität, zur Vollkommenheit führt.

Aristoteles selbst spricht in *de anima* nicht über die Arten des Leidens, sondern verweist auf eine andere von ihm verfasste Schrift *περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πεπονθέναι*, „über Tun und Leiden", die aber leider verloren gegangen ist, und deren Titel uns allein durch Diogenes Laërtius übermittelt worden ist. Wir müssen aber den Arten des Leidens eine ganz besondere Aufmerksamkeit schenken, weil dies von der höchsten Wichtigkeit für die heutige Physiologie ist.

Wie bei der Ernährung nicht alles, was von den Nahrungsmitteln in den Magen kommt, zur Nahrung dient, sondern wie es in den Nahrungsmitteln sowohl Brauchbares als auch Unbrauchbares gibt, ersteres zum Aufbau und zur Ernährung des Körpers verwendet, letzteres aber *per anum* ausgeschieden wird, so verhält es sich auch ähnlich mit den Einwirkungen auf die Sinne von seiten der Aussenwelt, welche Einwirkungen in der neueren Physiologie den Namen „die Reize" führen. Denn nicht alle Reize tragen zur Ausbildung der wahrnehmenden Seele bei. Die Schönheit der Sinne im Menschen wird nicht durch jene Einwirkungen auf die Sinne entfaltet, welche die Organe korrumpieren, sondern nur durch jene Reize, welche der Natur der Sinne entsprechen, welche den Sinnen adäquat sind. Jeder Sinn hat, wie er eine eigene Art von Wahrnehmungsobjekten hat, so auch seine eigenen ihm adäquaten Reize, durch welche allein es ihm möglich ist, die spezifischen Wahrnehmungsobjekte der Seele zu übermitteln. Der adäquate Reiz für den Gesichtssinn sind die Ätherwellen. Nur allein vermittelst der Ätherwellen können die uns umgebenden Dinge der Aussenwelt gesehen werden. So kann die

[1]) Ib. II, 5. 416 *b* 33: *ἡ αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.* — Fit itaque sensus, cum movetur atque patitur aliquid.

Turmuhr nicht in dunkler Nacht gesehen werden, weil das zwischen Turm und Auge befindliche Äthermeer in Ruhe daliegt. Erst wenn das Äthermeer durch die aufgehende Sonne in Bewegung gesetzt wird, ist das Zifferblatt der Uhr imstande, auf den bewegten Äther zu wirken, während dasselbe auf den ruhenden Äther nicht einzuwirken vermag, ebenso wie ich einen ruhenden schweren Stein nicht zu bewegen mächtig bin, gleichwohl denselben, wenn er in Bewegung gesetzt ist, in seiner Richtung ändern kann. Der bewegte und durch das Zifferblatt beeinflusste Äther ist es, der nun mein Sinnesorgan und meine Seele bewegt und mich dadurch in den Stand setzt, die Stellung des Zeigers wahrzunehmen. Was für einen Sinn ein adäquater Reiz ist, kann für den andern Sinn auch ein Reiz sein, aber für diesen nur ein inadäquater, der dann aber nicht die Wahrnehmung der Aussenwelt vermittelt, sondern nur die Alteration des Sinnes anzeigt. So ist der Schlag, den ein Mensch auf sein Auge erhalten, für seine Stirnhaut und die Lider noch ein adäquater Reiz, durch den er die Faust des Angreifers, für das Auge aber ein inadäquater Reiz, durch den er nur die Alteration des Gesichtsorgans wahrnimmt. — Es gibt Reize, die für keinen Sinn adäquat sind, wie die Elektrizität. Diese Frage über die Arten des Bewegtwerdens und Leidens ist von grosser Bedeutung erst in den letzten Jahrhunderten geworden, und zwar vorzüglich durch Purkinje und Johannes Müller. Purkinje befasste sich viel mit den durch inadäquate Reize veranlassten Wahrnehmungen und speziell mit den subjektiven Farbenerscheinungen, die durch ihn, wie Johannes Müller sagt, zum Heile der Physiologie aus der Nacht ans Tageslicht gezogen wurden. Diese Beobachtungen des tschechischen Gelehrten hatten schon Goethes Interesse erregt, und ist aus diesem Grunde eine Schrift Purkinjes, in welcher solche Beobachtungen niedergelegt sind, dem grossen Dichter und dem Verfasser der Farbenlehre in einer höchst originellen Widmung zugeeignet. Diese Beobachtungen Purkinjes gewannen nun dadurch an Wichtigkeit, dass Johannes Müller und seine Nachfolger denselben eine falsche Deutung gaben. In dieser falschen Deutung liegt der Grund und, soviel mir scheint, der Hauptgrund des Gegensatzes zwischen Aristoteles und der heutigen Physiologie. Es wird deshalb für alle Mediziner und Philosophen von besonderem Interesse sein, den Grund dieser Differenzen kennen zu lernen. Zuvor aber müssen wir das Zustandekommen der Sinneswahrnehmungen noch etwas näher erklären.

Nach Aristoteles enthält die wahrnehmende Seele, wie schon gesagt, *in potentia, δυνάμει*, der Möglichkeit nach all das schon in sich, was die Aussenwelt später durch die Einwirkungen auf die Sinnesorgane zur Wahrnehmung bringt. Die menschliche wahrnehmende Seele wird durch die Wahrnehmung das, was sie früher nur der Möglichkeit nach war, wirklich, *in actu, ἐνεργείᾳ*. Wie verhält sich nun die wahrnehmende Seele zu den wahrnehmbaren Gegenständen? Vor der Wahrnehmung, sagt Aristoteles, sind der wahrnehmbare Gegenstand und die Seele verschieden, durch die Wahrnehmung wird aber die Seele so, wie der Gegenstand. Die Seele wird durch die Sinneswahrnehmung den Gegenständen der Aussenwelt ähnlich.

Bei Aristoteles erscheinen die Sinneswahrnehmungen noch als etwas rein Passives, wie es am besten durch das Beispiel des Wachses deutlich gemacht wird, welches den Eindruck des Siegels in sich aufnimmt. Wenn Helmholtz deshalb in seiner Physiologischen Optik[1]) meint, dass im Mittelalter die eigentlichen und entscheidenden Fortschritte, welche Aristoteles in der Theorie des Sehens machte, unbeachtet blieben, so müssen wir dem sehr entschieden entgegentreten. Tourtual[2]) sagt zutreffender:

„Wichtig für die aristotelische Sinnenlehre und vielleicht mehr für diese, als für irgend einen andern Zweig jener Philosophie wurde das Zeitalter der Scholastiker, welche sie durch bessere Würdigung des geistigen Anteils um einen grossen Schritt der Wahrheit näher brachten. Diese erkannten, ob zwar noch immer die Affektion des Organs als passiv betrachtend, sehr richtig, dass das Empfindende in uns sich tätig verhalten müsse und nur durch die Reaktion auf den leiblichen Eindruck die äussere Wahrnehmung erzeugen könne."

Und in der Tat ist dies das Verdienst der Scholastiker, in der Wahrnehmungslehre dem passiven Anteil — der durch die Einwirkung der Reize ins Leben gerufenen Sinnesenergie — der *species sensibilis impressa* — den aktiven Anteil der Seele hinzugefügt und zur *species sensibilis expressa* vervollständigt zu haben. Die Auffassung derselben von der Wahrnehmung ist folgende. Wie der Bildhauer, der eine Statue wirklich machen will, das Kunstwerk in seiner Vorstellung, die Idee des Kunstwerks, wie man sagt, in sich haben muss, welcher Vorstellung er nun die Statue nachbildet, diese Statue also seiner Vorstellung ähnlich wird, so bildet sich umgekehrt die wahrnehmende Seele des Beschauers bei der Wahrnehmung dieser Statue eine Vorstellung von der Statue, ein Bild in der Seele nach, welches so sehr

[1]) 1896 S. 248. — [2]) Die Sinne des Menschen S. XXXVIII.

der veranlassenden Ursache ähnlich ist, dass die meisten Menschen dieses ideelle Nachbild mit dem reellen Vorbild oder besser gesagt mit der die Sinneswahrnehmung veranlassenden Ursache identifizieren. Erst beim Auftreten von Augenmuskellähmungen und den hierdurch bewirkten Doppelbildern kommt es einem grossen Teil auch weniger philosophisch angelegter Patienten zum Bewusstsein, da sie jetzt nicht zwei Gegenstände, sondern nur zwei Bilder vor sich haben, dass der reelle Gegenstand und das von dem Sehenden gebildete Bild des Gegenstandes zwei notwendigerweise sehr genau zu unterscheidende Sachen sind.

In dem Fundamentalsatz, dass die wahrnehmende Seele durch die Sinneswahrnehmung dem Gegenstande, der die Veranlassung zur Wahrnehmung gab, ähnlich werde, beruht der Schwerpunkt der ganzen aristotelisch-scholastischen Philosophie, soweit dieselbe das Gebiet der Sinneswahrnehmung betrifft. So viel auch Baco von Verulam und seine Nachfolger gegen Aristoteles geschrieben, so sehr sie es vermocht haben, diese Leuchte menschlicher Vernunft in Vergessenheit zu bringen: die Wahrheit dieses Satzes wird wieder durchdringen; denn die Wahrheit kann wohl zeitweise verhüllt, aber nie besiegt werden.

Kehren wir jetzt zu Purkinje und Johannes Müller zurück! Nachdem also Purkinje eine grosse Anzahl von Wahrnehmungen vermittelst inadäquater Sinnesempfindungen bekannt gemacht hatte, so machte Johannes Müller, — der wie die meisten modernen Naturforscher nicht nach den verschiedenen Zwecken, die die Natur bei der Wahrnehmung vermittelst adäquater und inadäquater Reize verfolgt, gefragt hatte, denn sonst hätte er erkennen müssen, dass die ersteren die Aussenwelt abbilden, letztere aber die Alteration der Sinnesorgane anzeigen —, der aber sehr wohl bemerkt hatte, dass die Wahrnehmungen durch die inadäquaten Reize keine Ähnlichkeit mit der veranlassenden Ursache zeigten, den Schluss *per analogiam*, dass auch die durch adäquate Reize gemachten Sinneswahrnehmungen keine Ähnlichkeit mit den wahrgenommenen Gegenständen haben. Und dieser Schluss, dem die gesamte Physiologie, dem Dubois, Helmholtz, Fick, Aubert alle gefolgt sind, ist ein grossartiger Fehlschluss.

Während die Aristoteliker in der Wahrnehmung der Dinge eine durch aktive Tätigkeit zum Bewusstsein kommende Nachbildung der Dinge erblicken, welche Nachbildung natürlich nur auf Grund der

Einwirkung der Dinge auf die Sinne möglich ist, verlässt Johannes Müller, ein Sohn des Rheinlandes, den königlichen, von Aristoteles beschrittenen Weg der Wahrheit, um den Spuren meines berühmten Landsmannes, den Irrwegen Kants zu folgen, nach welchem die Wahrnehmungen keine Abbilder, sondern Symbole einer uns umgebenden, in ihrer selbsteigenen Beschaffenheit uns unbekannten Welt sind. So ward der alte Irrtum Demokrits, den Kant erneuert, durch Johannes Müller in die Physiologie und damit in die Medizin eingeführt. Die Physiologen, berufen die Mediziner zu unterrichten, wie man die Dinge der Aussenwelt wahrnimmt, bemühen sich mit Kant nachzuweisen, dass wir die Gegenstände der Aussenwelt nicht wahrzunehmen vermögen — für die Physiologie ein gewaltiger innerer Widerspruch, ein geistiger Selbstmordversuch. Die Aristoteliker dagegen hielten und halten an ihrem Problem, das sie beim Sehen aufgestellt haben, fest, und das lautet:

„Wie ist es möglich, dass die wahrnehmende Seele des Menschen auf Grund der durch das umgekehrte Netzhautbild der Seele zugeführten Eindrücke sich ein Bild konstruieren kann, das vor unsern Augen zusammenhängend aufrecht steht, in welchem konstruierten Bilde die Seele ihren Träger wandeln sieht — ein Bild, das nach aristotelischer Ansicht ein Abbild der Welt gewährt."

Hiermit verlassen wir die wahrnehmende Seele.

(Schluss folgt.)

Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles.

Von Pfarrer Dr. E. Rolfes in Dottendorf bei Bonn.

(Schluss.) [1])

V.

16. Bei Aristoteles finden wir eine ganz andere Lehr- und Darstellungsweise als bei Plato. Er redet die Sprache und beobachtet das Verfahren der Schule. Von ihrem Standpunkte aus nimmt er auch die Probleme in Betracht. Auf die Wirkungen der schönen Kunst, die Plato in seiner fast dramatischen Manier so glücklich zur Geltung bringt, leistet er Verzicht. In seinen Untersuchungen hält er alles auf das bestimmteste und mit fast peinlicher Sorgfalt auseinander. Wo es sich um theoretische Auseinandersetzungen handelt, und wären es auch solche von der grössten praktischen Tragweite, da sucht man bei ihm sittliche Anwendungen vergeblich, wo die Sache philosophisch entschieden werden soll, da lässt er die Autoritäten schweigen oder führt sie doch nur zur Bestätigung des schon früher Ermittelten an. Wo es sich um verschiedene Arten einer Gattung handelt, wo ein Wort verschiedene Bedeutungen hat, da unterscheidet er und grenzt alles scharf gegen einander ab.

Wie überall, so zeigt sich diese Weise auch in der Behandlung des Problems der Unsterblichkeit. Die Unsterblichkeit der Seele ist ihm eine Frage nicht bloss des allgemeinen menschlichen, sondern ebenso des wissenschaftlichen Interesses. Er fragt, ob unsere Seele ein geistiges, vom Körper unabhängiges Sein hat, und erklärt, eben davon hänge es ab, erstens, ob die Wissenschaft von der Seele bloss in die Physik oder auch in die Metaphysik gehöre, zweitens, ob überhaupt Metaphysik möglich sei. Denn wenn unsere Seele selbst nicht Geist sei, so könne sie auch nichts Geistiges erkennen.

[1]) Vgl. 15. Jahrg. (1902) S. 420 ff.

Die Entscheidung soll darin liegen, ob die vernünftige Seele eine eigene Tätigkeit hat, d. h. eine Tätigkeit, die sich rein in ihr vollzieht, nicht in einem von ihr beseelten körperlichen Organ, oder ob all ihre Tätigkeit ohne Ausnahme zugleich dem Leibe oder einem leiblichen Organ angehört. Habe sie eine rein seelische, überorganische Tätigkeit, dann und nur dann sei sie auch ihrem Sein und Wesen nach vom Leibe unabhängig, und dann könne sie auch von ihm so abgetrennt werden, dass sie für sich fortbestehe.[1])

So wird also die Frage von der Geistigkeit der Seele, d. h. die Frage, ob sie ein geistiges Wesen, eine geistige Substanz sei, mit der Frage von der Unsterblichkeit als eins behandelt.

Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Aristoteles, indem er das Sein und Wesen der Seele aus ihrer Tätigkeit ableiten will, echt philosophisch verfährt. Das eigentliche Wesen der Dinge ist uns unbekannt, wir können es nur aus ihrer Erscheinung einigermassen abnehmen. Übrigens besteht in dieser Hinsicht zwischen ihm und Plato kein wesentlicher Unterschied. Hörten wir ihn doch auch im *Phaedrus* sagen, dass man über die Natur der Seele durch Betrachtung ihres Leidens und Tuns die Wahrheit ermitteln müsse. Und sein Beweisverfahren im *Phaedon* bewegte sich vielfach in dieser Richtung.

17. Wenn man nun fragt, wie Aristoteles das Problem vom Vorkommen reiner Seelenakte zum Austrage bringt, so ist zu sagen, dass er solche Akte in dem Denken der allgemeinen Begriffe erblickt und nachweist. Indessen muss man bemerken, dass er da, wo er förmlich den Beweis der Immaterialität und Geistigkeit der Seele führt, d. h. im vierten Kapitel des dritten Buches der Schrift über die Seele, scheinbar von dem Verfahren abweicht, das man nach der Art, wie das Problem anfangs gestellt war, erwartet. Das Moment der reinen Seelenakte kehrt dem Worte nach nicht wieder. Aus dem Denken der Begriffe wird unmittelbar die Immaterialität der Seele und ihre Selbständigkeit, ihr Fürsichsein, abgeleitet.

Zuerst nämlich wird gezeigt, dass die Denkkraft oder der Verstand unkörperlich oder immateriell ist, oder wie der Ausdruck bei Aristoteles lautet, unvermischt, d. h. mit keinem Stoffe vermischt. Das wird damit bewiesen, dass der Verstand alle Dinge der Erscheinungswelt, also alle körperlichen Dinge denkt, indem er sie in allgemeinen Begriffen auffasst. Das könnte er nicht, wenn er eine leiblich-seelische

[1]) *De an.* I, 1.

Kraft wäre, wie das Vermögen der Wahrnehmung und der Einbildung. Denn eine derartige erkennende Kraft bringt es nur zu Einzelvorstellungen, zu der Vorstellung der sinnlichen Qualitäten eines Dinges, das gerade zu dieser Zeit und an diesem Orte erkannt oder in der Einbildung frei vorgestellt wird. Eine solche Vorstellung aber ist wegen der individuellen Eigentümlichkeiten, die ihr anhaften, das gerade Gegenteil des allgemeinen Begriffes, der auf alle Dinge einer Art passen muss und darum die Besonderheiten der Einzeldinge ausschliesst. So muss also der Verstand wirklich unvermischt sein: er muss ein ohne Körper, ohne Organ tätiges Vermögen sein: und so haben wir hier der Sache nach die reinen Seelenakte ermittelt, die der Seele allein eigenen Lebensäusserungen, deren Tatsächlichkeit über die jenseitige Fortdauer entscheidet.

Nachdem nun feststeht, dass der Verstand unkörperlich ist, wird zweitens gezeigt, dass er in sich subsistiert, d. h. auf sich selber steht, für sich ist, nicht vom Leibe und dessen Organen als seinem Subjekte getragen wird, wie dies bei dem sinnlichen Erkenntnisvermögen der Fall ist. Jede Kraft, jedes Vermögen erfordert nämlich ein Subjekt als Träger: es gibt keine Kraft ohne ein Kräftiges, kein Vermögen ohne etwas, dem das Vermögen eigen ist. Subsistierte nun der Verstand in dem Leibe, so könnte er kein unkörperliches Vermögen sein. Wie sein Sein so müsste auch seine Tätigkeit gemischter Natur sein, seelisch-leiblich. Es wurde aber gezeigt, dass er unvermischt ist, rein seelisches Vermögen. Somit subsistiert der Verstand in sich und kann für sich bestehen: er ist eine geistige Substanz.

Wir haben soeben gesagt, Aristoteles beweise die Immaterialität des Verstandes aus den allgemeinen Begriffen, indem er sich darauf beziehe, dass der Sinn nur Einzelvorstellungen habe. Diesen Gedanken von dem Unterschiede der sinnlichen und der intellektuellen Vorstellungen bringt er indessen in eine Form, die ziemlich eigentümlich und nach unserer Empfindung nicht gerade geeignet ist, das Verständnis zu erleichtern. Er hatte in seiner Schrift bei der Besprechung der Einzelsinne des Gesichtes, des Gehörs usw. immer betont, dass der Sinn nichts von alle dem an sich und in sich haben dürfe, was er erkenne und erkennend in sich aufnehme. Das Auge dürfe keine bestimmte Farbe schon in sich haben, um alle Farben wahrnehmen zu können, im Ohr dürfe es nicht von selber klingen, damit es den objektiven Ton auffassen könne, die Zunge dürfe keinen Geschmack in sich haben, wie z. B. die Zunge des Fieberkranken

einen bittern Geschmack empfinde; denn dann sei sie unfähig, das Süsse zu schmecken. So sagt er nun analog bezüglich des Verstandes, derselbe könne nichts Körperliches an sich haben, weil er sonst nicht imstande wäre, alle Körper denkend zu erkennen. Dasjenige nämlich, was bei dem Erkenntnisakte in der Seele mit erscheinen würde, würde dem Andersgearteten den Weg versperren. Aristoteles unterlässt es hier, bestimmt zu erklären, was denn jenes innen mit Erscheinende sein solle; er überlässt es uns, zu schliessen, dass es sich beim sinnlichen Erkennen um partikuläre Erscheinungen handele, nie aber um einen allgemeinen Begriff. Bei dieser Dunkelheit der Stelle ist es nicht zu verwundern, dass man sogar seinem Beweise die Gültigkeit abgestritten hat. Man hat gesagt, auch ein sinnliches Vermögen könne alle Körper erkennen. Indessen geht diese Einrede sicher in die Irre. Ein sinnliches Vermögen erkennt möglicherweise alle Körper nacheinander, etwas anderes aber ist der allgemeine Begriff, in welchem alle Einzelwesen einer Art oder alle Arten einer Gattung virtuell gleichzeitig gedacht werden. Diesen allgemeinen Begriff hat Aristoteles gemeint, da er nicht einfach sagt, dass der Verstand alles erkenne, sondern dass er alles denke. Das menschliche Denken vollzieht sich, wie Aristoteles im Verlaufe des Kapitels und im unmittelbaren Anschluss an den Beweis der Geistigkeit der Seele deutlich genug zu verstehen gibt, immer in der Form der allgemeinen Begriffe. Denn auch wenn ich an ein Einzelnes denke, bringe ich es unter einen allgemeinen Begriff, den ich mit Hinzunahme individueller sinnlicher Merkmale auf ein Einzelwesen beziehe.

18. Wir haben dem Verständnisse des aristotelischen Textes bereits ziemlich vorgearbeitet und wollen ihn jetzt hersetzen. Der Wortlaut wird uns zeigen, dass noch verschiedenes zu erklären übrig bleibt. Die Stelle lautet ihrem ganzen Umfange nach wie folgt:

„Wie der Sinn zu den wahrnehmbaren, so muss sich der Verstand zu den gedanklichen (intelligibeln) Dingen verhalten. So muss er denn, da er alles denkt, unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, um zu herrschen, das heisst um zu erkennen. Denn wenn etwas innen mit erscheint, hindert es das anders Geartete und versperrt ihm den Weg, so dass auch seine Natur keine andere ist als die, der Möglichkeit nach zu sein. Der Verstand der Seele also, wie man ihn nennt — ich begreife aber unter Verstand das, womit die Seele nachdenkt und urteilt — ist in Wirklichkeit keines von den Dingen, bevor er denkt. Daher ist es vernünftig, anzunehmen, dass er auch nicht mit dem Leibe vermischt ist. Denn da würde er ein so und so beschaffener, kalt oder warm, oder er hätte auch ein Organ, wie das sensitive Vermögen; nun aber hat er keines. Und recht haben demnach diejenigen, die sagen, die Seele sei der Ort der Formen,

nur dass weder die ganze Seele, sondern nur die denkende, noch sie der Wirklichkeit, sondern dem Vermögen nach die Formen ist. Dass aber die Leidenlosigkeit des sensitiven und des intellektiven Vermögens nicht die gleiche ist, tritt an den Sinnesorganen und der Wahrnehmung zutage. Der Sinn nämlich kann auf die Einwirkung von etwas sehr Sensibelm nicht sofort wieder wahrnehmen, so z. B. einen Schall gleich nach starken Schällen, auch nach sehr intensiven Farben und Düften nicht sehen und riechen; der Verstand hingegen denkt, wenn er etwas sehr Intelligibles gedacht hat, das Untergeordnete nicht weniger, vielmehr noch in höherem Grade. Das sensitive Vermögen ist nämlich nicht ohne Körper, jener aber ist getrennt."[1])

Hier müssen wir zunächst erklären, wie die Berufung auf Anaxagoras zu verstehen sei. Anaxagoras hatte nach dem zweiten Kapitel des ersten Buches gesagt, der göttliche Verstand müsse immateriell sein, um die sichtbare Welt beherrschen, d. h. ihren Lauf frei und unabhängig bestimmen und lenken zu können. Das wendet nun der Text auf den menschlichen Verstand, der von der Materie frei sein muss, um alles Materielle denkend erfassen und es so gewissermassen in seine Gewalt bringen zu können.

Endlich setzen wir zur Erklärung der Aussprache über die Leidenlosigkeit des Verstandes die Worte her, mit denen wir selbst in unserer Uebersetzung der Schrift über die Seele diese Stelle erläutert haben[2]):

„Aristoteles hatte im Anfang des Kapitels gesagt, da das Denken analog wie das sinnliche Wahrnehmen geschehe, so müsse es wie jenes leidenlos sein, im Sinne jenes Leidens, das von Widerwärtigem kommt. Nun erklärt er, dass es noch in höherer Weise leidenlos sei als das wahrnehmende Vermögen. Denn wenn dieses auch nur leidet im Sinne der Aufnahme der Formen (indem die Bilder der wahrgenommenen Dinge sich ihm eindrücken), so kann es doch auch eigentlich leiden durch ein zu intensives Objekt. Dies erklärt sich daraus, dass der Sinn ein organisches, körperliches Vermögen ist und so direkt, auf Grund seiner Einheit mit dem Organ, vom Objekte leidet und geschädigt wird. Der Verstand dagegen ist ein überorganisches Vermögen, er ist getrennt, d. h. ohne materielles Substrat und darum auch ohne Organ. Darum leidet er auch durch intensive Objekte nicht wie der Sinn und wird nicht für den Augenblick unfähig, minder intensive Objekte zu erfassen. Im Gegenteil, hat er etwas sehr Intelligibles gedacht, d. h. die Prinzipien, in denen alle Folgerungen sozusagen in condensierter Form enthalten sind, so erkennt er das Untergeordnete, d. h. die Folgesätze, nicht schwerer und schlechter, sondern leichter und besser."

19. Das wäre also, so kurz wie möglich erklärt, der aristotelische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. In demselben begegnet uns keine besondere Erwähnung der Unsterblichkeit. Dass dieselbe aber mit bewiesen sein soll, geht nicht bloss aus dem hervor, was wir bereits zur Erläuterung des aristotelischen Verfahrens gesagt

[1]) *De an.* III, 4. 429 *a* 16—65. — [2]) S. 171, Anm. 2.

haben, sondern auch aus der Weise, wie der Philosoph gleich im folgenden Kapitel von der Unsterblichkeit redet. Nachdem er nämlich noch den Verstand insbesondere von seiten des Abstraktionsvermögens betrachtet und erklärt hat, er sei auch diesem Vermögen nach getrennt, leidenlos und unvermischt, lässt er den Satz folgen: „nachdem er aber wirklich abgetrennt worden, ist er nur das, was er eben ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig", was bedeutet, dass die Denkseele nach dem Verscheiden nur noch denkt, nicht mehr die Verrichtungen der sinnlichen und ernährenden Seele ausübt wie im Leibesleben, und dass sie nur als Denkseele unsterblich und unvergänglich ist. Aristoteles setzt also hier offenbar die Möglichkeit einer Abtrennung und selbständigen Fortdauer der Seele und somit ihre Unsterblichkeit als bewiesen voraus und ist nur darauf bedacht, die Unsterblichkeit zu begrenzen, indem er sie nur dem höchsten Teile der Seele, dem geistigen, zuerkennt. Er weiss nämlich nichts von einer Auferstehung des Leibes und glaubt darum, dass die sinnlichen und ernährenden Funktionen der Seele nach dem Tode für immer aufhören, während es dem Offenbarungsglauben entspricht, anzunehmen, dass nur die ernährenden, nicht aber die sinnlichen Verrichtungen, nie mehr aufleben. Weil er aber nicht annimmt, dass der Leib wieder auflebt, so sagt er nicht, die nicht geistigen Funktionen hörten auf, sondern die nicht geistige Seele. Das Subjekt der sinnlichen Verrichtungen ist nämlich nicht die Seele, sondern der beseelte Leib; insofern nun dieser aufhört, hört mitfolgend auch die sinnliche Seele auf, und insofern kann Aristoteles mit Recht sagen, dass nur die geistige oder verständige Seele nach dem Tode fortdauere.

VI.

20. Wir haben die Gründe, mit denen die beiden grössten Denker des Altertums die Unsterblichkeit der Seele verfochten haben, kennen gelernt und zu verstehen gesucht. Sie beide schreiben der blossen Vernunft die Fähigkeit zu, sich von der Unvergänglichkeit der Seele, wenigstens mit annähernder Gewissheit, zu überzeugen, sie beide halten fest an dieser Ueberzeugung, im Vertrauen auf die Kraft des vernünftigen Denkens und unbeirrt durch eine scheinbar entgegenstehende Erfahrung, den täglichen Anblick des Todes, der den Untergang des ganzen Menschen zu bedeuten scheint. Ihre Gründe sind dieselben, die auch jetzt noch von der gläubigen Philosophie verwandt werden. Der neuzeitliche Fortschritt in den Naturwissenschaften

brauchte nicht abgewartet zu werden, um derjenigen Gedanken mächtig zu sein, die zur Annahme der Unsterblichkeit führen. Gehört ja die menschliche Seele nach der Bemerkung des grossen Systematikers Aristoteles gar nicht in die Physik als Objekt hinein. Nur insofern sie auch sinnliche und ernährende Seele ist, gehört sie ihr an.

Die Beweisführung des Aristoteles ist wissenschaftlicher gehalten als diejenige Platos. Aus der selbständigen Tätigkeit der Seele leitet er ihr selbständiges Sein ab. Eine selbständige Tätigkeit der Seele aber soll das Denken sein, weil es sich in allgemeinen Begriffen vollzieht. Alles Erkennen durch ein körperliches Organ geht auf Besonderes, auf die einzelnen Erscheinungen in der sichtbaren Welt. Darum soll auch die denkende Seele allein bleibend und unvergänglich sein, weil die Tätigkeit der sinnlichen und ernährenden Seele an Organe und somit an den Leib gebunden ist. Hier bewegt sich alles um feste und bestimmte Begriffe.

Bei Plato vermisst man stellenweise, in den angeführten Texten und sonst, einen klaren Ausdruck für den entscheidenden Begriff der reinen Seelentätigkeit, eben darum auch für den Unterschied rein seelischer und seelisch-leiblicher Akte. Man möchte oft selbst zweifeln, ob er solche gemeinsame Akte gelten lässt, da nicht klar hervortritt, ob bei ihm die Seele mit dem Leibe eine Natur, ein Prinzip der Tätigkeit ausmacht. Manche seiner Äusserungen könnten auf die Vorstellung führen, als wohne die Seele dem Leibe bloss ein und bewege ihn wie der Schiffer das Fahrzeug. Nicht einmal das charakteristische Merkmal, wodurch sich das Beseelte vom Unbeseelten unterscheidet, findet bei ihm einen genauen Ausdruck. Wenn er im *Phaedrus* Totes und Lebendiges nach der Bewegung von aussen und der von innen teilt, so könnte man dagegen sagen, dass jede naturgemässe Bewegung, und nicht bloss jede Lebenstätigkeit, gewissermassen von innen heraus erfolgt, wie wenn z. B. der Stein nach unten und die Flamme nach oben strebt. So bestimmt ja auch Aristoteles als Natur das, was das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat. Auch das Subjekt der Unsterblichkeit bleibt oft bei Plato unbestimmt. Man könnte meinen, auch die Tierseele sei ihm zufolge unsterblich. Dafür könnte der Satz angerufen werden: jede Seele ist unsterblich, der uns im *Phaedrus* begegnete, wogegen man freilich wieder sagen könnte, dass er vorher erklärt hatte, von der göttlichen und der menschlichen, also nicht auch von der Tierseele, reden zu wollen. Indessen sagt er doch auch im *Phaedon*, dass die unreinen oder auch

die minder vollkommenen Seelen nach dem Tode in Tierleiber kommen, in die Leiber von Eseln, Wölfen, Habichten, Bienen, Ameisen[1]), und so scheint wieder zu folgen, dass die Seelen dieser Tiere ebenso unsterblich sein sollen als die der Menschen. Auch der dritte Beweis der Unsterblichkeit, aus dem Begriff des Lebens geführt, könnte auf die Tierseele angewandt werden. Das sind gewiss lauter Unklarheiten, die das Verständnis erschweren, und denen gegenüber die Weise des Aristoteles sich um so vorteilhafter ausnimmt.

Wenn es sodann heisst, der Verstand sei vermöge seiner Natur nur der Möglichkeit nach, so ist das, wie auch der Text zu verstehen gibt, eine Folgerung aus der Immaterialität des Verstandes. Es ist nämlich gemeint, dass er die materiellen Dinge nur der Möglichkeit nach ist. Er ist der Möglichkeit nach die Dinge, die er erkennt, insofern er eben das Vermögen hat, sie zu erkennen. Denn in der Erkenntnis gestaltet er sich zum lebendigen Bilde des Erkannten, und insofern kann man sagen, dass er erkennend das Erkannte wird. Er wird es in idealer, nicht in realer Weise. Vor der Erkenntnis aber ist er keines der erkannten materiellen Dinge, weil er eben immateriell ist. Darum sagt der Text: „er ist in Wirklichkeit keines von den Dingen, bevor er denkt." Wenn er hinzufügt: „Verstand ist das, womit die Seele nachdenkt und urteilt", so ist das eine förmliche Definition des Verstandes, die etwa jetzt erfolgt, weil vorher dazu keine Gelegenheit war.

Mit der weiter stehenden Folgerung, der Verstand sei mit dem Leibe nicht vermischt, ist seine Subsistenz gemeint. Nach den Erklärungen, die wir dem Text vorausgeschickt haben, brauchen wir über die Subsistenz des Geistes und seine Begründung bei Aristoteles nichts weiter zu sagen; nur die Worte: „er würde ein so und so beschaffener", bedürfen noch einer näheren Erläuterung; ebenso muss das vom Organ Gesagte noch erklärt werden.

Der Ausdruck: „er würde ein so und so beschaffener", bedeutet: Der Verstand würde mit bestimmten sinnlichen Qualitäten, wie Warm oder Kalt, behaftet, wenn er im Leibe subsistierte, gerade wie das bei den Sinnen wirklich so ist, nicht als wäre z. B. die Sehkraft selbst warm oder kalt; aber insofern das Organ, das Auge, es ist, muss auch der Gesichtssinn es gewissermassen sein: er ist insofern etwas Materielles, als er von der Materie getragen wird, und entsprechend geartet sind auch die Vorstellungen des Gesichtssinnes. Es wurde

[1]) 81 *E* — 82 *E*.

aber gezeigt, dass der Verstand nichts von den sichtbaren Dingen ist und an sich hat, da er sonst, gleich den Sinnen, nichts anderes sich vorstellen könnte als individuelle Erscheinungen, wie sie ihm aus der Wirklichkeit entgegentreten.

Die Worte: „er würde auch ein Organ haben, nun aber hat er keines", wollen besagen: wenn der Verstand vom Leibe getragen würde, müsste es auch einen besondern Teil des Leibes geben, dem seine Kraft besonders innewohnte, sodass er sich seiner als Werkzeug bediente, wie z. B. das Auge das Organ des Gesichtes ist, durch welches es sich betätigt. Nun aber stellte sich bei Annahme eines Organs des Verstandes dieselbe Unzuträglichkeit ein, wie soeben bei Annahme seiner Subsistenz im Leibe. — Vielleicht will Aristoteles auch sagen: Tatsächlich spricht man von keinem Organ des Verstandes, und weiss niemand eines anzugeben.

Die Bemerkung: „und recht haben diejenigen, die sagen, die Seele sei der Ort der Formen", geht nach den Auslegern auf Plato. Der Ausdruck „Ort der Formen" bedeutet, dass die Seele allein ohne den Leib aufnehmendes Prinzip der idealen Formen, d. i. der Vorstellungen ist. Das gilt aber nur von den Vorstellungen der Denkseele; denn die sinnlichen Vorstellungen sind nicht in der Seele allein, sondern in dem beseelten Organ. Auch sind die Begriffe nicht von Anfang an wirklich im Verstande, eine Anschauung, welcher Plato mit seiner Lehre von dem Lernen und der Erinnerung nahekam, sondern sie sind nur dem Vermögen, d. h. der Anlage nach, in ihr.

21. Indessen kommt hier doch auch ein anderer Umstand in Betracht, der den bezeichneten Mangel fast wieder aufhebt und uns verbietet, den verfänglichen Äusserungen Platos allzuviel Bedeutung beizulegen. Unser Philosoph hat auch Stellen, in denen die aristotelischen Unterscheidungen ziemlich deutlich vorgebildet sind und auch die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele allein zugesprochen wird.

Wir hörten den Sokrates im *Phaedon* sagen, dass der wahre Philosoph schon im Leben gewissermassen sterbe, indem er, um die Wahrheit zu erfassen, sich von den Sinnen lossage, dem reinen Denken obliege und so die Seele vom Leibe absondere. Das Gerechte an sich, das Schöne und Gute, Grösse, Gesundheit, Stärke, kurz das Wesen der Dinge, wird von demjenigen am meisten geschaut, der mit dem Gedanken allein an alles geht, ohne einen der Sinne hinzuzunehmen.[1]) Haben wir hier nicht die reine Tätigkeit der Seele, eine

[1]) 65 *D* sq. 66.

Vorwegnahme der rein geistigen Tätigkeit, wie sie nach dem Tode sein wird? Ferner werden wir belehrt, alles Lernen sei Erinnerung. Die Wesenheiten der Dinge, so lautete die Begründung, könnten in diesem Leben nicht zum erstenmal erkannt, die allgemeinen Begriffe, in denen man sie denkt, nicht gefasst werden, sie müssten aus einem früheren Leben stammen. Das setzt aber voraus, dass diese Begriffe nur mit dem Verstande ohne die Sinne gedacht werden, da die Seele früher ohne Körper war. Weiterhin wurde im zweiten Beweise für die Unsterblichkeit zwischen der Tätigkeit der Seele für sich und der durch die Sinne deutlich unterschieden. Wenn sie sich des Körpers bedient, um zu betrachten, so vernahmen wir — vermittelst des Körpers betrachten heisst aber vermittelst der Sinne betrachten — so wird sie zu dem Veränderlichen hingezogen und wird selbst wirre und unruhig; wenn sie aber allein für sich betrachtet, dann geht sie zu dem Reinen, Ewigen und Unveränderlichen hin und hört auf herumzuirren und bleibt sich selber gleich.[1]) Mit dieser Unterscheidung des Verhaltens der Seele ist aber auch schon stillschweigend gesagt, dass nur die denkende Seele unsterblich ist. Denn wenn die Seele eben darum unsterblich sein soll, weil sie sich gleichmässig verhält, so wird sie notwendig insofern, als sie sich ungleichmässig verhält, sterblich sein. Aber dies, dass die Seele einen sterblichen und einen unsterblichen Teil hat, findet sich von Plato auch ausdrücklich bezeugt.

Die Stelle steht im *Timaeus*. Nachdem er 44 *D* und 45 *A* erklärt hat, dass die Vernunft als das Göttlichste und Heiligste in uns ihren Sitz im Kopfe habe, bemerkt er 69 *C*, dass der unsterbliche Teil der Seele von Gott erschaffen, der sterbliche Teil aber und der Leib durch die von ihm erzeugten Götter hervorgebracht sei. Unter dem sterblichen Teile der Seele versteht er aber die sinnliche Seele mit den beiden von ihm unterschiedenen Hauptaffekten, Begierlichkeit und Zorn, wie er gleich im folgenden 69 *D* sq. sagt:

„Die Götter wiesen aus Scheu, das Göttliche zu verletzen, ausser wo es unumgänglich notwendig war, dem Sterblichen getrennt von diesem in einem andern Teil des Leibes seinen Sitz an, indem sie den Nacken dazwischensetzend, einen Steg und eine Grenze zwischen dem Kopfe und der Brust errichteten, damit sie geschieden wären. In die Brust nämlich und den sogenannten Thorax schlossen sie die sterbliche Gattung der Seele ein. Und weil der eine Teil derselben von besserer, der andere von schlechterer Art war, so teilten sie wiederum die Höhlung des Brustkorbes, indem sie, wie in einem Hause, die Wohnung der Männer von der der Frauen scheidend, in die Mitte zwischen denselben das

[1]) 79 *C* sq.

Zwerchfell als Scheidewand setzten. Was von der Seele also an der Tapferkeit und dem Zorne Anteil hat, weil es streitliebend ist, dem wiesen sie seinen Sitz näher am Kopfe zwischen dem Zwerchfelle und dem Nacken an, damit er der Vernunft gehorsam, in Gemeinschaft mit dieser das Geschlecht der Begierden im Zaume hielte . . . [70 *D*] Den Teil der Seele nun aber, welcher nach Speisen und Trank und allem dem begehrt, dessen er wegen der Natur des Körpers bedarf, diesem wiesen sie in der Gegend zwischen dem Zwerchfell und der durch den Nabel gebildeten Grenze seinen Sitz an", usw.

Diese Stelle ist nach unserem Dafürhalten für die richtige Beurteilung der Platonischen Unsterblichkeitslehre von keiner geringen Wichtigkeit. Plato erklärt in derselben unzweideutig, dass nur der vernünftige Teil der menschlichen Seele unsterblich ist; er behauptet das offenbar auf den Grund hin, dass die sinnlichen Funktionen nur durch den Leib ausgeübt werden können, der durch den Tod zerstört wird. Daraus folgt aber, dass für ihn gar kein Grund für die Annahme vorhanden sein konnte, die Tierseele bestehe nach dem Tode fort, ausser er hätte gemeint, mit der sinnlichen Seele sei auch im Tier immer die intellektive verbunden. Das hätte aber wieder zur Voraussetzung, dass alle Seelen, auch der kleinsten Tiere, nichts anderes wären als Geister, gleich der Menschenseele, die in sterbliche Leiber verwiesen worden. Denn von Natur kann ein Tier eine vernünftige Seele nicht haben, weil es vermöge seiner Organisation nur sinnlich tätig sein kann, somit die vernünftige Seele zwecklos wäre, von Natur aber es kein Zweckloses gibt. Man muss also entweder annehmen, Plato habe die ganze organische Natur, vielleicht mit Ausschluss der Pflanzen, für nichts anderes als eine grosse Strafeinrichtung angesehen — eine Anschauung, an sich bei einem Plato undenkbar und durch die Lehre des *Timaeus* von dem guten Gott, dem Schöpfer der Welt, positiv ausgeschlossen —, oder er habe die Tierseele als solche in Übereinstimmung mit dem gesunden Sinn für sterblich gehalten. Ob es ihm dann wirklich Ernst war mit der Annahme, dass einzelne Tiere verbannte Menschenseelen beherbergen, oder ob ihm diese Vorstellung nur als Bild steht für das mehr als menschliche Unglück verworfener Seelen, lassen wir hier unerörtert.

22. Wir sehen also, dass Plato allem Anschein nach die Unsterblichkeit in demselben Sinne wie Aristoteles angenommen hat. Auch überzeugten wir uns vorhin, dass die Begriffe, welche in dem Aristotelischen Beweisverfahren verwandt werden, auch bei Plato nicht fehlen. Fügen wir hinzu, dass die Übereinstimmung der beiden Philosophen sich auch auf den Beweis selbst zu erstrecken scheint. Plato

beweist die Wiedererinnerung daraus, dass die Seele die Ideen erkennt, und er betont, dass die sinnliche Wahrnehmung bis an dieselben nie herankomme. Was ist das anders als mit Aristoteles sagen: Der Sinn geht auf das Besondere, der Verstand auf das Allgemeine, darum kann der Verstand mit dem Körper nichts gemein haben wie der Sinn. Nur schliesst Aristoteles hieraus einfach, dass die verständige Seele für sich da sein kann, Plato, dass sie auch schon früher für sich da gewesen ist. Dass durch die Bildung der Begriffe die Selbständigkeit der Seele sich in einer Weise offenbare, die ihre Fähigkeit, für sich da zu sein, ausser Zweifel stellt, muss Platos Voraussetzung sein. Dass er zu weit ging und ein früheres Dasein der Seele annahm, ist im Vergleich zu Aristoteles Platos Schwäche. Die kraftvolle Betonung aber des objektiven Charakters der Ideen und der ewigen Geltung der Wahrheit, die uns bei Plato überall entgegentritt, bedeutet einen Vorzug vor Aristoteles. Nur wenn die Wahrheit ewig währt, hat der erkennende Verstand ein Anrecht, ewig zu sein. Nur wenn die Begriffe einen objektiven Kern in sich schliessen, sind sie mehr als ein Spiel des Verstandes, und bekunden sie rechtmässig die objektive Bestimmung des Geistes, in der Wahrheit ein Besitztum für immer zu erwerben. Aristoteles in seiner realistischen Art hat das angedeutete Moment weniger hervorgehoben. Ausserdem hat Plato das Verdienst voraus, dass er uns die Unsterblichkeit unserer Seele nicht bloss in einer Weise als Postulat des Denkens kennen lehrt. Er zeigt die Erhabenheit des Geistes über die Natur nicht bloss aus der Allgemeinheit der Begriffe, sondern auch daraus, dass diese Begriffe fest und unwandelbar sind, und dass sie die Seele frei machen — frei nicht bloss in ihrer Erkenntnis von den Schattenbildern und den wechselnden Eindrücken der erscheinenden Dinge — sondern auch frei von der Herrschaft des natürlichen Triebes in ihren sittlichen Entschlüssen.

Der Begriff der Zeit.

Von Pfr. C. Th. Isenkrahe in Ersdorf (Rheinland).

(Schluss.)

5. Schwierigkeiten.

Der früher dargelegten Theorie, wonach die Zeit nicht in der Bewegung oder Veränderung, sondern im kreatürlichen Charakter der Dinge begründet liegt, stehen einzelne Schwierigkeiten im Wege, die hier besprochen werden müssen.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt zunächst schon in dem bereits mitgeteilten Satze des h. Thomas, der mit Aristoteles der Meinung ist, die Zeit müsse „aliquid motus“ sein, weil sie „zugleich mit der Bewegung erkannt“ werde. Aber ist Letzteres denn wahr? Nur in *sensu explicando*. An die — auch den Tieren eigene — physische Wahrnehmung eines Bewegungsvorganges schliesst sich ein rein geistiger Akt, eine Reflexion an, und erst durch diese wird die Zeit erkannt. Doch das nur nebenher. Was vor allem hier ins Gewicht fällt und nicht übersehen werden darf, ist die Tatsache, dass die in Bewegung befindlichen Objekte alle zugleich kreatürlichen Charakters sind. Aristoteles kannte diese Tatsache nicht, wir aber kennen sie, und so ist es für uns immer noch zweifelhaft, ob die Zeit in dem einen oder dem andern Umstande begründet liegt. Um darauf die Probe zu machen, müssten wir ein Beobachtungsobjekt haben, welches nur bewegt oder nur kreatürlich wäre: dann liesse sich die Frage entscheiden. Und glücklicherweise sind wir ja auch wirklich in dieser Lage, soweit wenigstens, dass hier ein wohlbegründetes Urteil abgegeben werden kann. Denn wir haben ja nur kreatürliche, nicht bewegte Objekte genug, und wenn wir auch durch die Erfahrung nicht feststellen können, wie es bei einer allgemeinen Ruhe sein würde, so ist doch der Schluss durchaus gerechtfertigt, dass das auf den Zeitverfluss gar keinen Einfluss haben würde. Denn sonst müsste doch

bei einer partiellen Ruhe die Zeit auch abnehmen, was sicher nicht der Fall ist. Jeder weiss, dass, wenn seine Uhr stehen bleibt, die Zeit darum nicht stillesteht, und jeder hält sich auch überzeugt, dass es damit nicht anders wäre, wenn alle Uhren in der Welt stehen blieben, einschliesslich der grossen Sonnenuhr, d. h. wenn die Erde ihre Axendrehung einstellte. Nun aber wird doch die Zeit nicht, ohne vorher abgenommen zu haben, plötzlich ganz verschwinden, wenn der letzte Bewegungsrest verschwindet. Auch das lässt sich durch die Erfahrung feststellen, dass die Beobachtung des Zeitverflusses zum Zeitverfluss selber nicht nötig ist. So viele Menschen auch schlafen — die Zeit geht ruhig weiter. Daraus dürfte doch mit genügender Deutlichkeit hervorgehen, dass die Zeit nicht „aliquid motus“ ist.

Etwas ernsterer Art ist die Schwierigkeit, die in dem bekannten Umstande liegt, dass die Zeit durch Bewegung gemessen wird.

Es ist ja hier leicht, zu erwidern, dass es nicht darauf ankommt, wie die Zeit gemessen wird, sondern darauf, anzugeben, was das ist, was gemessen wird. Aber damit ist die Schwierigkeit nicht erledigt. Bekannt ist ja, dass nur Gleiches mit Gleichem gemessen werden kann: Linien mit Linien, Flächen mit Flächen, Kraft mit Kraft, Gewicht mit Gewicht usw. Denn das Messen besteht eben in nichts anderem als in einer Verhältnisbestimmung von Kleinem zu Grossem derselben Art, und wenn daher die Zeit durch Bewegung gemessen wird, so muss sie auch selber Bewegung sein. Aber auch hier müssen wir wieder fragen: ist das denn wahr? Nein, in dieser Allgemeinheit ist es nicht wahr. Nicht durch jede Bewegung kann die Zeit gemessen werden, sondern nur durch eine gleichmässige, wie es die Zeigerbewegung einer gut regulierten Uhr und die Axendrehung der Erde ist. Schon daraus darf man schliessen, dass die Zeit nicht Bewegung ist, denn dann müsste einfach jede Bewegung als Zeitmass dienen können, in der Weise, dass je grösser die Bewegung, desto länger die darüber verfliessende Zeit wäre, was doch ganz und gar nicht der Fall ist. Wie es aber kommt, dass eine gleichmässige Bewegung als Zeitmass verwendet werden kann, das weiss wohl jeder. Bei einer solchen Bewegung nämlich waltet ein konstantes Verhältnis ob zwischen der Zeit und der von dem bewegten Gegenstande zurückgelegten räumlichen Strecke, sodass an letzterer der Zeitverfluss erkannt, gleichsam abgelesen werden kann. Je grösser die Zeigerbewegung an einer Uhr, desto grösser ist der Zeitverfluss. Letzterer

wird durch jene Bewegung also nicht eigentlich gemessen, sondern nur angezeigt; verglichen oder gemessen wird auch hier immer nur Gleiches mit Gleichem: Zeit mit Zeit, und Raum mit Raum.

Um den Sachverhalt also kurz klarzustellen, muss unterschieden werden zwischen einem direkten und einem indirekten Messen. Letzteres gelangt nicht nur beim Zeitmass, sondern auch sonst häufig im Leben zur Anwendung. So z. B. an einer Federwage, wo der Zeiger durch seine Bewegung angibt, wie schwer der aufgelegte Gegenstand ist. Hier wird also Gewicht durch Bewegung „gemessen". Wird nun aber deswegen jemand das Gewicht Bewegung nennen?

Aus dem Gesagten ist denn auch zu entnehmen, was es mit der scholastischen Unterscheidung zwischen der „äusseren" und der „inneren" Zeit, von denen erstere das Mass der letztern sein soll, auf sich hat. Sie hat soviel Sinn, wie wenn man — um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben — die Zeigerbewegung an der Federwage auch „Gewicht" nennen und als „äusseres" Gewicht bezeichnen wollte im Gegensatz zu dem „inneren" Gewichte des gewogenen Gegenstandes.

Eine wirklich erhebliche Schwierigkeit, die jedoch hoffentlich nicht unüberwindlich ist, liegt in dem Umstande, dass durch den wandelbaren Charakter des kreatürlichen Seins die substantielle Identität der Dinge gefährdet erscheint. Wir haben schon früher diesen Punkt gestreift (gegen den Verfasser des französischen Schriftchens), wollen aber auch den bereits erwähnten deutschen Vertreter des scholastischen Standpunktes über diese Frage noch vernehmen.

Nachdem Kleutgen auf die vielfach wechselnden Zustände der kreatürlichen Dinge hingewiesen hat, fährt er fort — ich erlaube mir die Stellen, die zu Bemerkungen Anlass geben, gleich im Texte zu bezeichnen:

„Aber ist auch das Sein der Dinge selber ein fliessendes? Man begegnet dieser Behauptung nicht selten, sowohl bei neueren als bei älteren Philosophen. Die Dinge, sagen sie, seien in einem steten Werden und Vergehen begriffen, ohne je zu einem beharrlichen Sein zu gelangen, und hiernach wollen sie den Unterschied zwischen dem zeitlichen und ewigen, dem erschaffenen und unerschaffenen Sein bestimmen. [*a*] Aber dagegen erklären sich die Scholastiker auf das nachdrücklichste. Man kann ohne alle Erfahrung Lügen zu strafen nicht einmal behaupten, dass alle Accidenzen der Dinge einem beständigen Wandel unterworfen seien, und es gibt, besonders unter den leblosen Dingen, viele, die lang ohne irgend eine wahrnehmbare Veränderung fortdauern. In diesen Dingen aber eine stetige Verwandlung, die uns verborgen sei, annehmen, hiesse Tatsachen erdichten, um Voraussetzungen wahrscheinlich zu machen. [*b*] . . . Und

somit gibt es auch in den vergänglichen Dingen ohne Zweifel ein beharrliches Sein. [*c*] Von dem Augenblicke an, in welchem ein Ding entsteht, d. h. nach der Lehre der Alten, in welchem im Stoffe die (substantielle) Form erzeugt wird, erhält es jenes ihm eigentümliche substantielle Sein, und dies bleibt in ihm dasselbe bis zu dem Augenblicke, in welchem es — durch die Zerstörung der Form — aufhört zu sein: alle Veränderungen, die in ihm vorgehen, können nur als accidentelle betrachtet werden." [*d*] [1])

Ad [*a*] und [*d*] Also ein stetes Werden und Vergehen soll nicht stattfinden, aber ein zeitweiliges, ein in längeren und kürzeren Perioden auftretendes wird angenommen. Wie nämlich die substantiellen Formen der Dinge entstehen und vergehen, um neuen Platz zu machen, tritt ein substantieller Wechsel ein. Unter solchen Umständen aber dürfte doch sehr fraglich sein, welche Annahme den Vorzug verdient. Tatsache ist jedenfalls, dass das Dasein der Dinge sich „fortsetzt" und zwar kontinuierlich, nicht in Absätzen oder Perioden; und wenn nun hierin ein substantieller Wechsel liegt, dann entspricht es doch sicher der allgemein menschlichen Auffassung mehr, diesen Wechsel auch als einen kontinuierlichen zu fassen. Ueberhaupt aber dürfte die alte Lehre von der *materia prima* und den substantiellen Formen heutzutage nicht mehr so feststehen wie früher. Mir scheint dieselbe im Absterben begriffen zu sein. [2])

Ad [*b*] „Erdichtet" würde hier nur die Tatsache sein, dass ein substantieller Wechsel stattfinde, nicht aber die, dass ein unserm leiblichen Auge unsichtbarer Einfluss Gottes tätig sei, um die Dinge im Dasein zu erhalten. Über letztern Punkt sind wir ja gewiss mit dem Verf. einig, aber ich meine, auch für jeden Andern, der nachdenken will, sei diese Tatsache nicht schwer zu erkennen. Woher kommt es denn, dass die Dinge im Dasein verbleiben? Wir Menschen sind daran sicher sehr unschuldig — mancher möchte ja sogar lieber der Vernichtung anheimfallen. Und was wir nun nicht können, weder bewirken noch verhindern, sollte das den tief unter uns stehenden Dingen möglich sein, den vernunft- und bewusstlosen Dingen, die nicht einmal auf ihre eigene Zuständlichkeit einen Einfluss haben, sich vielmehr widerstandslos alles gefallen lassen müssen, was man mit ihnen anfängt? Kein Vernünftiger wird das annehmen. Und doch

[1]) A. a. O. n. 345 S. 548. — [2]) Sehr bezeichnend hierfür ist es gewiss, dass Tongiorgi S. J. *Inst. philos.* vol. II. p. 212 sq. die alte Lehre von *materia* und *forma* bezüglich der anorganischen Stoffe ausführlich bekämpft und ganz entschieden verwirft, indem er dabei — wie es auch in dieser Zeitschrift wiederholt geschehen ist — für den chemischen Atomismus plädirt.

verlangt das Kausalitätsgesetz mit gebieterischer Notwendigkeit hier einen Grund; es verlangt diesen Grund immer, in jedem Augenblicke, da die Welt ihr Dasein fortsetzt. Wo also liegt derselbe?

Ich gebe indes gerne zu, dass die Notwendigkeit der steten Welterhaltung erst dem Gläubigen recht klar wird, der weiss, dass Gott die Welt aus Nichts erschaffen hat. Wenn ein frei aufgehängter Magnet ein ihm von unten her zugeflogenes Eisenstückchen trägt, so liegt der Gedanke nahe, dass letzteres „von selbst", d. h. ohne eine stetig wirkende Kraft dort haften bleibe, weil es etwa mit dem Magnete eine Masse bilde; aber wer zuerst gesehen hat, wie dasselbe angezogen wurde und hinaufflog, der wird sich über den spätern Sachverhalt nicht täuschen.

Ad [*c*] Ganz einverstanden. Ich finde nur, dass der Verf. in seiner Forderung viel zu bescheiden ist. Die Dinge verharren immer in ihrem Sein, nicht nur in zeitweiligen Absätzen. Aber eben in ihrem Sein, welches aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. Es entstehen nicht immer neue Substanzen, sondern dieselben, die Gott einmal erschaffen hat, bleiben bestehen, „dauernd" bestehen, weil Gott ihnen diese „Dauer" verleiht durch die Erhaltung. Ohne diese würden sie in ihr Nichts zurückfallen, die Erhaltung ist von der Erschaffung, wie der hl. Thomas mit Recht sagt, nicht verschieden. Nur die Wirkung ist hier verschieden: durch die Erschaffung fingen die Dinge an zu sein, durch die Erhaltung fahren sie damit fort. Wäre das Wort „werden" nicht so irreführend — weil man dabei unwillkürlich an einen Uebergang, und zwar an einen Uebergang aus einem Zustande in den andern denkt, während hier dem Sein kein anderer Zustand, sondern das Nichtsein gegenübersteht —, so könnte man auch sagen: durch die Erschaffung wurden die Dinge, und durch die Erhaltung fahren sie fort zu werden. Hier haben wir also die „Behauptung", gegen welche die Scholastiker „auf das nachdrücklichste sich erklärt haben", weil damit, wie sie meinten, die substantielle Identität der Dinge verloren gehe. In Wirklichkeit aber tritt der Verf. auch selber jener Behauptung bei, indem er die Erhaltung „eine fortgesetzte Hervorbringung" nennt.[1]) Denn dem

[1]) „Wie also die Erhaltung eine fortgesetzte Horvorbringung ist, so die Dauer ein fortgesetztes Dasein." Also Kleutgen a. a. O. n. 344 (S. 546) unter beifälliger Bezugnahme auf Suarez. Deutlich ist hiermit denn auch gesagt, dass man Gott keine Dauer zuschreiben darf; er wird eben nicht „erhalten" und hat kein „fortgesetztes Dasein"!

Hervorbringen auf seiten Gottes entspricht ja das Hervorgebrachtwerden oder das Entstehen auf seiten der Dinge.

Man sieht, wie der alte heidnische Irrtum vor dem Lichte der Offenbarung weicht, aber doch noch nicht völlig überwunden ist.

6. Das Aevum.

Noch ganz auf dem alten Boden der Bewegungs- oder Veränderungstheorie, die vom kreatürlichen Sein der Dinge nichts weiss, steht die Lehre vom sog. *Aevum*, einem Mittelzustande zwischen der Zeit und der Ewigkeit. Es soll das der Zustand der reinen Geister sein, die der Einfachheit ihrer Substanz wegen nicht den vielen Veränderungen der materiellen Dinge, sondern nur dem auf successive Akte beschränkten Wandel unterliegen. Es leuchtet wohl ein, dass, wenn die Zeit überhaupt in keinem Wechsel oder Wandel, sondern lediglich im kreatürlichen Charakter der Dinge begründet liegt, für das *Aevum* kein Raum bleibt. Ausserdem aber möchte es auch noch sehr fraglich sein, wo die Wandellosigkeit grösser ist: in den reinen Geistern oder in vielen Dingen, die auf einer sehr niedrigen Stufe der Vollkommenheit stehen. Wir hörten ja vorhin, dass es „unter den leblosen Dingen viele gibt, die lange ohne irgend eine wahrnehmbare Veränderung fortdauern". Dort also bleibt die Substanz identisch, die Accidenzen wechseln nicht, und geistige Akte sind überhaupt ausgeschlossen; dort ist die Wandellosigkeit also geradezu eine vollkommene und eine „lange". Ja wer weiss, vielleicht dauert sie immer fort — denn eine notwendige Grenze ist ja hier nicht gesetzt. Freilich, solche Dinge „können" sich verändern, und somit haben wir also hier eine Veränderung „in potentia". Doch lassen wir das. Vom „potentiellen Sein" ist ja schon die Rede gewesen.

Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly.

Von E. Hartmann in Fulda.

I. Wie entsteht die Wahrnehmung des äusseren Sinnes?

A. Allgemeine Eigenschaften des Erkennens.

Aus der Lehre von der Substantialität der Seele und der die gesamte Scholastik beherrschenden Grundüberzeugung von der Existenz einer vom erkennenden Subjekte unabhängigen Welt an sich seiender Dinge ergibt sich mit Notwendigkeit die Auffassung der Erkenntnis als einer Verähnlichung des Subjektes mit dem erkannten Objekte. Die Erkenntnis ist nämlich unter dieser Voraussetzung nur möglich als ein Accidens der Seele, wodurch die Seele, die an und für sich allen möglichen Objekten gleich indifferent gegenübersteht, auf ein bestimmtes Objekt hingeordnet ist. Eine solche Hinordnung der Seele auf einen bestimmten Gegenstand lässt sich aber nicht anders denken, als dass die Seele sich in einem dem Sein dieses Gegenstandes entsprechenden Zustande befindet, d. h. dass sie dem Objekte ähnlich ist. Diese Folgerung, die sich naturnotwendig aus den gemachten Voraussetzungen ergab, wurde noch bekräftigt durch die Autorität des Aristoteles, welcher lehrte, bei der Wahrnehmung sei die Form des Wahrgenommenen im Wahrnehmenden [1]), und die Seele werde gleichsam mit den von ihr erkannten Dingen identisch. [2]) So kam es, dass die Aehnlichkeit des Subjektes mit dem Objekte bei allen Diskussionen über das Erkenntnisproblem als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Auch Occam, der geschworene Feind aller über-

[1]) Aristot., *De anima* 424 *a* 18. — [2]) Ibid. III, 8. 431 *b* 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, und dem entsprechend Thomas Aq. 1. p. q. 14. a. 1. *c.*: „Anima est quodammodo omnia." u. *De anima* III, 13a: „Omnia quae sunt, aut sunt sensibilia aut intelligibilia. Anima autem est quodammodo omnia sensibilia aut intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus sive scientia; sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia et intellectus intelligibilia."

flüssigen Bilder, hat an dieser Aehnlichkeitstheorie nicht zu rütteln gewagt, er hat sie vielmehr ausdrücklich zu der seinigen gemacht.[1])

„Die Seele", sagt er ganz in Uebereinstimmung mit Aristoteles und Thomas, „ist durch die Erkenntnis auf gewisse Weise Alles; denn durch die intellektive Erkenntnis ist sie alles Intelligibele und durch die sinnliche Erkenntnis ist sie alles Sinnliche, und beide Erkenntnisse sind vollkommene Aehnlichkeiten mit ihrem Objekte."

Es leugnet also Occam nur eine der Erkenntnis vorhergehende Aehnlichkeit (*species*), stellt aber nicht in Abrede, dass die Erkenntnis selbst dem Objekte ähnlich sei. Noch deutlicher hat er denselben Gedanken auf folgende Weise ausgesprochen[2]):

„Ich sage, dass keine dem Akte des Erkennens vorhergehende Verähnlichung notwendig ist, welche durch eine *species* zustande käme; es genügt die Verähnlichung, welche durch den Erkenntnisakt zustande kommt . ., denn wenn etwas erkannt wird, wie es in sich ist, dann ist nach Augustinus . . die Erkenntnis dem Dinge ähnlich, und ausser der Erkenntnis keine Aehnlichkeit erforderlich."

Und an einer anderen Stelle[3]):

„Zur Gegenwart eines Objektes genügt seine Gegenwart in der intuitiven oder abstraktiven Erkenntnis, welche vollkommene Aehnlichkeiten des Objektes sind."

Es kann uns darum nicht wunder nehmen, wenn auch d'Ailly jede Erkenntnis, mag sie sinnlicher oder geistiger Natur sein, als eine Aehnlichkeit ihres Objektes beschreibt. So sagt er[4]):

„Jede Erkenntnis ist durch sich selbst dem von ihr verschiedenen und durch sie erkannten Objekte ähnlich. Das ist einleuchtend; denn wenn sie nicht ähnlich wäre, so wäre kein Grund vorhanden, weshalb sie eher das eine als das andere Objekt der Potenz repräsentierte, was offenbar falsch ist."

---

[1]) Occam, *Sent.* II, XIV et XV, ZZ: „Anima est quodammodo omnia per cognitionem, nam per cognitionem intellectivam est omnia intelligibilia et per cognitionem sensitivam est omnia sensibilia et utraque cognitio est ita perfecta similitudo obiecti et perfectior quam species." — [2]) l. c. HH.: „. . dico, quod non requiratur ante actum intelligendi aliqua assimilatio praevia, quae sit per speciem, sed sufficit assimilatio, quae sit per actum intelligendi . . quia secundum Augustinum . . quando aliquid intelligitur, ut est in se, tunc intellectio est similis rei, et non requiritur praeter intellectionem aliqua similitudo." — [3]) Occam l. c. YY.: „Ad praesentiam obiecti sufficit praesentia sui ipsius vel in notitia intuitiva vel abstractiva, quae sunt perfectae similitudines obiecti." (Die *not. int.* u. *abstr.* umfassen alle intellektuelle und sinnliche Erkenntnis, insoweit sie nicht in einem Urteile besteht.) — [4]) d'Ailly, *Sent.* I, 3, G.: „Omnis notitia se ipsa est similis obiecto ab ea distincto et per ipsam cognito. Patet, quia nisi esset similis, non plus repraesentaret unum obiectum ipsi potentiae, quam aliud, quod est falsum, ut patet."

Ja in dem Grade der Aehnlichkeit sieht d'Ailly das Mass der Vollkommenheit der Erkenntnis [1]):

„Keine Erkenntnis kann in höherem Grade Erkenntnis von irgend etwas sein, als sie durch sich selbst dem Objekte ähnlich ist, wenn es ist, oder ähnlich sein würde, wenn es wäre. Sie kann also nicht in höherem Grade Erkenntnis von etwas sein, als sie selbst innerlich und wesentlich vollkommen ist."

Neben dieser notwendigen Beziehung zum Objekte, schreibt d'Ailly der Erkenntnis auch eine nicht minder notwendige Beziehung zur Seele zu. Sie muss nämlich nicht nur als Accidens der geistigen Substanz inhärieren, sondern auch als Wirkung von ihr ausgehen. Es würde also nicht genügen, wenn die Seele das von einer äusseren Ursache in ihr hervorgebrachte Bild [2]) des Objektes passiv in sich aufnähme. Es muss die Erkenntnis ein Ausfluss der Lebenstätigkeit des Subjektes sein. Die Seele muss sie aus eigener Kraft in sich erzeugen:

„Jedes Accidens, welches Erkenntnis ist, ist nur insofern Erkenntnis, als es von dem Vermögen, das auf vitale Weise zu erkennen vermag, als Wirkung ausgeht." [3])

Daran kann selbst die Allmacht Gottes nichts ändern:

„Gott kann nicht durch sich allein in einem geschaffenen Intellekte eine Erkenntnis verursachen, wenn dieser nicht mit seiner eigenen Kraft mitwirkt."

Allerdings könnte Gott auch ohne Mitwirkung der Seele die Erkenntnis, d. h. jenes Accidens, wodurch das Subjekt dem Objekte ähnlich ist, seiner ganzen Realität nach hervorbringen; aber es wäre dann für die Seele eine tote Qualität und darum keine Erkenntnis. Das ist der Sinn der folgenden Worte d'Aillys:

„Trotz alledem kann Gott jede Erkenntnis verursachen, wenn auch der erschaffene Intellekt nicht mitwirkt . . ., denn alles, was Gott zusammen mit

---

[1]) l. c.: „Nulla notitia potest magis esse de aliquo notitia, quam ipsa sit illi obiecto se ipsa similis, dum obiectum est, vel foret similis, si obiectum esset, et sic non potest magis esse de aliquo notitia quam ipsa sit intrinsece et essentialiter perfecta." (Der Zusatz „vel foret" usw. ist darum notwendig, weil sich, wie wir sehen werden, die Erkenntnis auch auf nicht existierende Dinge richten kann. In diesem Falle kann von einer realen Aehnlichkeit, welche zwei reale Dinge voraussetzt, keine Rede sein; man kann nur sagen, die Erkenntnis ist so beschaffen, dass sie dem Objekte ähnlich sein würde, wenn es existierte.) — [2]) Wenn wir hier von einem „Bilde" des Objektes reden, so meinen wir damit nur ein dem Objekte entsprechendes Sein. Es soll damit nicht gesagt werden, dass erst durch die Erkenntnis dieses „Bildes" das Objekt selbst erkannt werde. — [3]) d'Ailly, *Sent.* I, 3, C.: „Quodlibet accidens, quod est notitia, per hoc est notitia praecise, quod a potentia vitaliter perceptiva effective est."

einer »zweiten Ursache« zu bewirken vermag, kann er auch durch sich allein. Aber es ist dennoch wahr, dass dann eine solche Sache keine Erkenntnis wäre." [1])

Die Lehre von dem vitalen Hervorgehen der Erkenntnis aus der Seelensubstanz, welche d'Ailly für so wichtig hält, dass er sie in seinen Schriften immer wieder wiederholt, scheint ihm auch besser als die entgegengesetzte Meinung mit dem peripatetischen Satze überein zu stimmen, dass die Tätigkeit vollkommener sei als das Leiden.

„Diese Meinung verdient den Vorzug und steht mehr in Einklang mit der Lehre der Peripatetiker; denn da das Erkennen eine Vollkommenheit ist, so ist diese Vollkommenheit dem Erkenntnisvermögen eher nach Art des Wirkenden oder Tätigen als nach Art des Tragenden oder Leidenden beizulegen, weil es unter sonst gleichen Bedingungen vollkommener ist, tätig zu sein als zu leiden und hervorzubringen als (nur) informiert zu werden." [2])

Nur dann also, so können wir die Lehre d'Aillys kurz zusammenfassen, verhält sich die Seele erkennend, wenn sie ein Bild des Objektes aktiv in sich erzeugt. Erkennen ist notwendig eine Tätigkeit, aber nicht eine solche, wodurch etwas ausserhalb des Erkennenden hervorgebracht, sondern das Subjekt selbst in den Zustand der Aehnlichkeit mit dem Objekte versetzt wird.

Die beiden Bedingungen der Aehnlichkeit und des Hervorgehens aus dem Vermögen sind für die Erkenntnis gleich notwendig. Würde nämlich die Zuständlichkeit der Seele dem Sein des Objektes auf keine Weise entsprechen, so wäre es unverständlich, wie die Seele auf dieses Objekt hingeordnet sein könnte, so dass sie zu ihm in einer Beziehung steht, die ihr in bezug auf alle übrigen Gegenstände nicht zukommt. Würde anderseits das Subjekt jenen Zustand der Aehnlichkeit nicht aus eigener Kraft in sich hervorbringen, sondern

---

[1]) *Sent.* I, 3 F.: „Deus non potest se solo in intellectu creato aliquam cognitionem causare, ipso non communicante vel coagente . . Hoc non obstante omnem cognitionem . . potest deus causare ipso intellectu creato non coagente . . Quia quidquid deus potest causare cum causa secunda, potest se solo. (Gott muss als *causa prima* bei jeder Tätigkeit eines Geschöpfes, dem nur der Rang einer *causa secunda* zukommt, mitwirken. Jede Realität aber, die Gott mit der Kreatur hervorbringen kann, kann er auch ohne die Kreatur hervorbringen.) Verum est tamen, quod tunc talis res non esset cognitio." — [2]) *Sent.* I, 3 D: „Ista (opinio) est probabilior et magis consona doctrinae peripateticorum, quia cum intelligere sive cognoscere sit perfectionis, ista perfectio est magis attribuenda potentiae perceptivae secundum rationem efficientis sive agentis, quam secundum rationem subiecti sive patientis, cum ceteris paribus perfectius est agere quam pati et efficere quam informari."

von einer anderen Ursache empfangen, so hätten wir keine Lebenstätigkeit mehr vor uns, sondern ein blosses Aufnehmen und Tragen, wie es auch den unbelebten Dingen zukommt.

Doch man darf nicht glauben, dass in der Aehnlichkeit mit dem Objekte und dem vitalen Ausgehen von dem Subjekte das specifische Wesen des Erkenntnisaktes bestehe. Es gibt nämlich in der Seele ausser der Erkenntnis noch eine Anzahl anderer Accidentien, welche äusseren Gegenständen ähnlich sind, wie die *species* und *habitus* [1]), und das Gewirktwerden von dem Vermögen findet sich in allen Lebenstätigkeiten auf gleiche Weise. Wenn man nun die Frage erhebt, worin denn die eigentümliche Natur des Erkenntnisaktes bestehe, oder wie es komme, dass sich die Seele durch das Vorhandensein eines gewissen Accidens erkennend verhalte, so lässt sich darauf ebensowenig eine Antwort geben, als wenn gefragt würde, weshalb ein Körper durch eine bestimmte Qualität weiss sei. Ebenso nämlich, wie man nur den allgemeinen Satz aufstellen kann, die weisse Farbe könne sich nur an einem ausgedehnten Gegenstande finden, im übrigen aber sich mit der Tatsache, dass es eine eigentümliche Qualität gibt, durch welche der Körper, dem sie inhäriert, weiss ist, begnügen muss, so kann man auch für den Erkenntnisakt nur die allgemeinen Bedingungen der Aehnlichkeit und Vitalität angeben, ohne dass dadurch das eigentliche Wesen desselben, welches uns ebenso wie die Natur der weissen Farbe in der Erfahrung unmittelbar gegeben ist, begrifflich vollkommen bestimmt wäre. In diesem Sinne sagt d'Ailly [2]):

„Die genannte Kausalbeziehung ist der Erkenntnis nicht *formaliter* eigentümlich und kommt ihr nicht allein zu, sondern allgemein . . jeder Lebenstätigkeit; darum kann hierdurch nicht der formelle Unterschied bezeichnet werden zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis oder zwischen Erkennen und Wollen . . . Daraus scheint man schliessen zu müssen: ebenso wie die weisse Farbe ihrer Natur nach manchen Subjekten die Eigenschaft des

[1]) d'Ailly, *De anima*, cap. X, p. 3. — [2]) *De anima*, cap. XI, p. 2: „Praedicta causalis habitudo non est formaliter propria nec solum convenit notitiae seu cognitioni, sed generaliter . . omni vitali motioni, quare per eam non polest formalis differentia assignari inter sensationem et intellectionem sive inter cognitionem et volitionem . . . Unde videtur concludendum, quod sicut albedo ex sui natura aliquod subiectum potest denominare esse album et non quodlibet, quia non sic posset denominare animam vel aliud spirituale subiectum, sic illa qualitas, quae est sensatio habet de sui natura quod potest aliquod subiectum denominare esse sentiens et non quodlibet, sed solum subiectum vitaliter perceptivum, in quo est subiective et a quo est effective."

Weissseins zu verleihen vermag — aber nicht jedem beliebigen Subjekte, da sie der Seele oder einem anderen geistigen Subjekte eine solche Bestimmung nicht geben kann —, so besitzt auch jene Qualität, welche Wahrnehmung ist, von Natur aus die Fähigkeit, ein Subjekt zu einem wahrnehmenden zu machen, aber nicht jedes beliebige, sondern nur ein Subjekt, das auf vitale Weise zu erkennen geeignet ist, in welchem sie sich subjektiv befindet, und von welchem sie effektiv ausgeht."

B. Speziestheorie.

Aus den beiden oben genannten wesentlichen Eigenschaften des Erkenntnisaktes folgt mit logischer Konsequenz die sogenannte „Speziestheorie", wie sie von der Mehrzahl der Scholastiker — d' Ailly nicht ausgenommen — vertreten wurde. Wenn nämlich das sinnliche Erkenntnisvermögen — nur dieses haben wir im folgenden im Auge — sich einem bestimmten Gegenstande verähnlichen soll, so ist dies, da das Vermögen von Natur aus auf kein bestimmtes Objekt hingeordnet ist, nur in der Weise möglich, dass es von einer äusseren Ursache zur Hervorbringung jener Aehnlichkeit bestimmt wird. Diese von aussen kommende Einwirkung, bei welcher sich das Vermögen nur leidend verhält, muss nun auch wieder als eine Aehnlichkeit oder als ein Bild des Objektes betrachtet werden, nicht nur darum weil sie als von dem Erkenntnisobjekte ausgehend gedacht wird und infolgedessen nach dem allgemeinen Grundsatze: *operari sequitur esse* ihrer Ursache ähnlich sein muss, sondern vor allem deshalb, weil sie nur dann das Vermögen bestimmen kann, sich in einen dem Objekte entsprechenden Zustand zu versetzen, wenn sie selbst der Natur des Objektes entspricht. So ist man genötigt in dem Erkenntnisvermögen neben der mit dem Wahrnehmungsakte identischen Aehnlichkeit, worin die Seele in sich selbst die Beschaffenheit des Objektes ausprägt (*species expressa*), eine zweite von aussen her eingeprägte Aehnlichkeit [1]) (*species impressa*) anzunehmen, welche die Indifferenz der Seele inbezug auf das zu erkennende Objekt aufhebt und sie zur vitalen Hervorbringung des Erkenntnisaktes befähigt. Wie ist es aber möglich, dass das Objekt, welches von dem mit dem Leibe vereinigten Erkenntnisprincip meist räumlich entfernt ist, demselben

[1]) Die Frage ob Körperliches auf Geistiges einwirken kann, kam hier nicht in Betracht, weil man als Subjekt der sinnlichen Erkenntnis nicht die geistige Seele an sich, sondern entweder das physisch-psychische aus Leib und Seele gebildete Compositum oder eine ausgedehnte sinnliche Seele annahm, welche beide geeignet schienen körperliche Einwirkungen in sich aufzunehmen.

sein Bild einpräge? Es geschieht dies dadurch, gibt die Scholastik zur Antwort, dass von dem Objekte eine Wirkung [1]) ausgeht, welche sich durch das ganze zwischen Objekt und Subjekt befindliche Medium fortpflanzt, bis sie schliesslich zum Sinnesorgane gelangt und in dem daselbst lokalisierten Vermögen einen der Beschaffenheit des Objektes entsprechenden Zustand hervorruft. Diese Anschauung hatte ihr Fundament in der fast allgemein anerkannten Lehre des Aristoteles, dass eine unvermittelte Wirkung in die Ferne unmöglich sei, und wurde noch befestigt durch eine Reihe physikalischer, speziell optischer Erscheinungen, aus welchen sich die Existenz derartiger von den Objekten ausgehender Aehnlichkeiten unmittelbar zu ergeben schien.

[1]) Man darf die *species in medio* nicht so auffassen, als ob sich von dem Objekte Accidentien loslösten und dann als subjektlose Eigenschaften das Medium durchwanderten. Es ist diese *species* vielmehr eine vom Objekte verursachte Beschaffenheit des Mediums, die in den unmittelbar angrenzenden Teilen des Mediums dieselbe Beschaffenheit hervorruft und auf diese Weise sich nach allen Seiten hin ausbreitet. Man kann darum nur in dem Sinne von einer Fortpflanzung der *species* reden, in dem man von der Fortpflanzung der Schwingungsbewegung im Aether spricht; denn auch hier besteht die Fortpflanzung nicht darin, dass sich die Bewegung von dem einen Aetherteilchen loslöst und auf das benachbarte übergeht, sondern darin, dass die Bewegung des einen Teilchens die Ursache der Bewegung des benachbarten ist. Dass dieses die richtige Auffassung der scholastischen Lehre von den *species in medio* ist, ergibt sich aus der allgemeinen Ueberzeugung der Scholastiker, dass jedes Accidens von Natur aus in einer Substanz zu sein verlangt und nur dann für sich allein zu existieren vermag, wenn durch die Allmacht Gottes der tragende Einfluss der Substanz ersetzt wird. Von einem solchen wunderbaren Eingreifen Gottes bezüglich der *species* ist aber bei den Scholastikern nirgends die Rede. Ferner bezeichnet man die Fortpflanzung der *species* im Medium vielfach mit dem Ausdruck *generari*, erzeugt werden. So sagt d'Ailly (*De anim.* cap. VIII p. 4.): „. . Es ist ein Widerstand des Medium denkbar . . . insofern das Subjekt nicht hinreichend disponiert ist, eine solche Veränderung oder erzeugbare Form in sich aufzunehmen, und so ist es offenbar, dass das Medium sehr wohl der Erzeugung der sinnlichen *species* widersteht . . Doch dieser Widerstand bewirkt keine Verzögerung der Erzeugung oder Ausbreitung, sondern nur eine Verminderung oder Schwächung des erzeugbaren Zustandes . .“ („Potest imaginari resistentia . . quia subiectum non est sufficienter dispositum ad receptionem talis mutationis vel formae generabilis, et sic manifestum est, quod medium bene resistit generationi specierum sensibilium . . . Haec resistentia non operatur tarditatem generationis vel multiplicationis licet parvitatem vel remissionem dispositionis generabilis.“) Es ist einleuchtend, dass diese Darstellung mit der Annahme für sich bestehender das Medium durchwandernder Accidentien unvereinbar ist.

Doch die Spezieslehre blieb nicht unangefochten. Schon Durandus und Aureolus nahmen gegen sie Stellung, und als endlich Occam und mit ihm die gesamte Nominalistenschule gegen sie ins Feld zog, wurde sie der Gegenstand lebhafter Controversen und eingehender Diskussionen, welche auf seiten ihrer Verteidiger zu der weit ausgebildeten, zahlreiche Detailfragen umfassenden Speziestheorie führten, wie sie in den Werken der Conimbricences, des Suarez und anderer nachmittelalterlichen Scholastiker vorliegt.[1])

Wie steht nun d'Ailly zu der gerade in seiner Zeit viel umstrittenen Frage nach der Existenz der Spezies? Obschon d'Ailly ausgesprochener Nominalist ist und selbst in seinen Ausführungen über die species in medio und in sensu sich so enge an Occam anschliesst, dass dieselben fast nur als ein Exzerpt aus Occams Sentenzenkommentar anzusehen sind, so hält er doch im Gegensatze zu seinem Meister, dessen Meinung er allerdings eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen will, an der hergebrachten Spezieslehre fest[2]):

„Es ist die allgemeine Meinung", sagt er in seinem Traktat über die Seele, „dass im Medium solche *species* anzunehmen sind . . und zwar (zunächst) wegen eines Vernunftgrundes, weil nichts in die Ferne wirkt, wenn es nicht zuvor auf das Medium wirkt . . Nun wirkt aber der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand in die Ferne, nämlich auf den Sinn; also wirkt er zunächst auf das Medium und zwar bewirkt er nichts anderes als seine *species*, also." — „Ferner[3])

[1]) Siehe Al. Schmid, Erkenntnislehre I. Bd. S. 222. Durandus, im Jahre 1313 Lehrer zu Paris, gestorb. 1332 als Bischof von Meaux, bekämpfte die *species* als eine überflüssige und zur Erklärung des Erkenntnisvorganges unbrauchbare Annahme. Aureolus, der im Jahre 1321 als Erzbischof von Aix starb, richtete seine Polemik besonders gegen die der geistigen Erkenntnis dienenden *species intelligibiles*. Siehe Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalt. 2. Bd. S. 973 ff. — [2]) d'Ailly, *De anima*, cap. VIII, p. 3: „Est etiam communis opinio, quod in medio tales species sunt ponendae . . Propter rationem quidem, quia nihil agit in distans nisi primo agat in medium . . sed sensibile agit in distans sc. in sensum, ergo primo agit in medium et non nisi suam speciem, igitur." Aehnlich Occam, *Sent.* II, 18, B: „Nihil agit in distans nisi prius agat in medium, sed sensibile distans a sensu agit in sensum, ergo prius agit in medium, illud autem quod causat in medio, est species, ergo." — [3]) d'Ailly l. c.: „Propter experientiam autem, quia si radius solaris transeat per vitrum rubeum, color oppositus in pariete apparet rubeus et non est color verus, quia non est in medio, cum non sit susceptivum eius, nec in pariete, cum saepe color parietis sit contrarius; experimur etiam speculum repraesentare rem aliquam sibi obiectam et per consequens aliquid recipit ab ea et non ipsam rem, ergo eius speciem." Auch dieser „Erfahrungsbeweis" ist fast wörtlich von Occam

wegen Erfahrungstatsachen; wenn nämlich ein Sonnenstrahl durch ein rotes Glas geht, so erscheint an der gegenüberstehenden Wand eine rötliche Farbe. Es ist dies aber keine wahre Farbe, weil sie weder in dem Medium (Luft) ist, das eine solche nicht aufnehmen kann, noch an der Wand, deren Farbe oft entgegengesetzt ist. Wir beobachten auch, dass ein Spiegel das ihm vorgehaltene Ding abbildet. Er muss folglich etwas von dem Dinge in sich aufnehmen, aber nicht das Ding selbst, also seine *species*."

Schliesslich beruft man sich noch auf das Ansehen des Aristoteles:

„Wegen der Autorität aber, weil nach Aristoteles II *de anima* etwas von der Farbe und dem Geruche eine Einwirkung erleidet, was zur Wahrnehmung nicht befähigt ist [1]). Es gibt aber nichts anderes derartiges als das Medium." [2])

Nachdem d'Ailly so die Argumente, die man für die *species in medio* anzuführen pflegte, aufgezählt hat, berichtet er weiter, dass trotz dieser Gründe einige anderer Ansicht seien und ohne die Annahme solcher *species* das Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung erklären zu können behaupteten. Diese gäben zwar die Causalbeziehung zwischen Objekt und Sinnesvermögen zu, glaubten aber, dass das Objekt ohne Vermittelung des Mediums auf den Sinn wirken könne. Es sei nämlich nicht notwendig, dass Ursache und Wirkung immer räumlich zugleich seien. Auch Aristoteles verlange nur ein „virtuelles" Zugleichsein von Bewegendem und Bewegtem, welches darin bestehe, dass beide einander gehörig nahe seien, und

---

entlehnt; Occam l. c.: „Si radius solaris transeat per vitrum rubeum, tunc in pariete opposito illi vitro apparet species coloris rubei et non vera rubedo, quia illa rubedo non esset in medio, eo quod medium non est susceptivum eius, nec in pariete, quia color parietis non semper variatur ad variationem radii solaris. Et similiter si vitrum sit album et paries sit niger, tunc non potest ille color apparens esse in pariete, quia tunc in eadem parte essent simul formae contrariae." Bezüglich der Spiegelbilder heisst es bei Occam: „Secunda experientia est: speculum repraesentans aliquod visibile sibi oppositum, aliquid recipit ab opposito, sed non recipit ipsum obiectum, patet; ergo eius speciem."

[1]) Auch aus diesem Argumente folgt, dass die *species* als eine im Medium erzeugte Zuständlichkeit betrachtet werden muss, nicht aber als ein Accidens, das sich nur durch das Medium hindurch bewegt, in seinem Sein aber von dem Medium ganz unabhängig ist. — [2]) d'Ailly l. c.: „Propter auctoritatem vero, quia secundum Aristotelem secundo de anima, aliquid patitur a colore et odore, quod non est natum sentire; sed nihil est tale nisi medium." Ebenso Occam l. c.: „Per auctoritatem arguitur per commentatorem II de anima . ., ubi dicit aliquid patitur a colore, sono et odore, quod non est natum sentire ea, sed nihil est huiusmodi nisi species."

zwischen ihnen kein hinderndes Medium existiere.[1]) Bezüglich der an der Wand erscheinenden roten Farbe erklärten sie, der Sonnenstrahl erzeuge vermittelst des gefärbten Glases eine wahre Farbe in dem Medium, welche der Farbe des Glases ganz gleichartig sei. Von einer *species* der Farbe könne daher keine Rede sein.[2]) Auch die Bilder im Spiegel bewiesen nichts für das Vorhandensein der *species*, denn eigentlich seien es nicht „Bilder" des Objektes, die wir im Spiegel wahrnähmen, sondern das Objekt selbst werde, wenn auch *per lineam reflexam* unmittelbar von uns gesehen. Andernfalls müssten ja bei der Zertrümmerung des Spiegels auch die Bilder mit zertrümmert werden, da bei der Teilung einer Substanz ihr Accidens auf gleiche Weise mitgeteilt werde, und es könnten nicht soviele Bilder erscheinen, als man Bruchstücke habe, was doch tatsächlich der Fall sei.[3])

Wie sich aus dem Gesagten mit voller Klarheit ergibt, waren es metaphysische Sätze über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der unmittelbaren Fernwirkung, das Ansehen des Aristoteles, sowie das Bedürfnis, für verschiedene auffällige physikalische Tatsachen

---

[1]) d'Ailly l. c.: . . „Ideo non oportet movens et motum simul esse simultate locali, sed est intentio Aristotelis et commentatoris, quod sunt simul simultate naturali vel virtuali, ita quod non sit medium impediens, et quod sint in debita approximatione." Auch hier stimmt d'Ailly ganz mit Occam überein; Occ. l. c.: „Non est universaliter verum, quod movens et motum sint simul secundum contactum mathematicum . . requiritur simultas virtualis, ita quod movens sit in debita approximatione ad hoc quod moveat passum, et quod non sit aliquod medium impediens. — [2]) d'Ailly l. c.: „Unde radius solaris transiens per vitrum rubeum mediante colore vitri causat verum colorem, qui est eiusdem speciei cum colore vitri, quia aliter inter eos non esset tanta similitudo vel convenientia, si essent alterius speciei." Entsprechend Occam l. c. G.: „Radius transiens per vitrum causat verum colorem in pariete . . et ille color est eiusdem speciei cum colore rubeo in vitro, quia aliter inter illum colorem et colorem in vitro non esset tanta convenientia sicut est." — [3]) d'Ailly l. c. „Ulterius propter experientiam de speculo dicit (ista opinio), quod non est ibi species aliqua, sed ipsummet obiectum videtur ibi per lineam reflexam. Unde etiam secundum opinionem primam, si esset talis species, tamen non esset in speculo propter suam densitatem, sed in aëre; nam si esset talis forma in speculo, ipso fracto frangeretur, nec apparerent tot imagines, quot sunt partes fractae, cum accidens dividatur ad divisionem subiecti." Vgl. Occam l. c. E.: „Non est ib species aliqua, sed totum obiectum videtur ibi per lineam reflexam . . . si autem (speculum) frangatur non apparet una pars istius imaginis in una parte fracta, et alia pars in alia parte, sed apparent distinctae imagines et tot imagines, quot sunt partes speculi fractae; ergo non est aliqua imago talis in speculo."

eine annehmbare Erklärung zu finden, und ähnliche dem Wahrnehmungsprobleme selbst vollständig fremde Motive, welche in den Erörterungen über die *species in medio* den Ausschlag gaben, und gerade die Brauchbarkeit dieser *species* für die Theorie der oben genannten optischen Erscheinungen, denen man sonst ganz ratlos gegenüber stand, war für d'Ailly der entscheidende Grund, weshalb er sich der Lehre Occams, welcher sich in dem Bestreben, die Erklärungsgründe möglichst zu vereinfachen, schliesslich aller Möglichkeit der Erklärung beraubte, nicht anschloss, sondern der „gewöhnlichen Meinung" treu blieb.[1])

In demselben engen Anschluss an Occam[2]) behandelt d'Ailly die Frage nach den „Species in sensu", und auch hier gibt er im Gegensatze zu Occam derjenigen Meinung, welche die Existenz solcher *species* bejaht den Vorzug. Er sagt[3]):

„Da wir erklärt haben, es gäbe eine solche *species* im Medium, so können wir nicht leugnen, dass sich eine solche auch im Organe befindet, da dieses ebenso geeignet ist dieselbe aufzunehmen wie das Medium."

Es ist unter dieser „species in sensu" nicht die vom Objekte in dem Sinnesvermögen hervorgebrachte Wirkung zu verstehen[4]), welche wir oben *species impressa* nannten; denn über die Notwendigkeit einer solchen Wirkung bestand überhaupt keine Kontroverse; es handelt sich vielmehr hier um eine *species*, welche die Aufgabe hat, eine von der *species in medio* empfangene Aehnlichkeit des Objektes auf das Vermögen zu übertragen, und welche von der *species impressa*, ihrem Ziele, ebenso zu unterscheiden ist, wie von

---

[1]) d'Ailly, *de anim* cap. VIII, p. 4: „Licet autem utraque praedictarum opinionum sit probabilis, tamen quia prima est communior, nec videntur per secundam posse sufficienter salvari apparentiae, quae fiunt maxime in speculis, ideo sequendo eam ponam aliquas conditiones generales huiusmodi specierum ..." — [2]) d'Ailly l. c. cap. IX p. 1. et. 2. Vgl. Occam, *Sent.* II, 17, B, E et K. — [3]) d'Ailly l. c.: „Cum dictum sit, talem speciem esse in medio, non est negandum talem esse in organo, cum ipsum non minus sit ipsius susceptivum quam medium." — [4]) Man könnte hier darauf hinweisen, dass d'Ailly einerseits die Annahme der *species in medio* auf die Notwendigkeit einer Einwirkung des Objektes auf den Sinn und anderseits die Annahme der *species in sensu* auf die Existenz der *species in medio* stützt und folglich nur dann einen *circulus vitiosus* vermeidet, wenn er die Einwirkung des Objektes auf den Sinn von der *species in sensu* verschieden sein lässt. Doch wollen wir hierauf kein Gewicht legen, da d'Ailly die Argumente für die *species in medio* nicht als die seinigen hinzustellen, sondern nur als tatsächlich vorgebrachte zu referieren scheint.

der *species in medio,* ihrem Ausgangspunkte. Nur eine solche zwischen Objekt und Subjekt in der Mitte stehende Aehnlichkeit, nicht aber eine vom Objekte im Subjekte hervorgebrachte Aehnlichkeit, hat Occam als mit dem Grundsatze, dass die Erklärungsgründe nicht ohne Notwendigkeit vermehrt werden dürfen, in Widerspruch stehend, bekämpft.

Doch wenn auch Occam mit den Anhängern der Spezieslehre darin übereinstimmt, dass das Objekt auf das Vermögen einen Einfluss ausübt, wodurch die Seele dem Objekte verähnlicht wird, so hört diese Uebereinstimmung sofort auf, sobald wir nach dem Verhältnisse dieser Aehnlichkeit zum Erkenntnisakte fragen. Um nämlich eine Mehrheit von Bildern des Objektes in der Seele zu vermeiden, setzt Occam das dem Vermögen eingeprägte Bild mit dem Erkenntnisakte selbst identisch und ist infolgedessen genötigt, das Erkennen als einen rein passiven Zustand, als ein blosses Affiziertwerden der Seele zu beachten. Es bleibt ihm darum auch nur die Wahl, entweder die allgemein anerkannte Vitalität des Erkenntnisaktes ausdrücklich zu leugneu, oder dem Terminus „vital" einen Sinn beizulegen, der mit seiner eigentlichen Bedeutung nichts mehr gemein hat. Er tut das Letztere, wenn er sagt:

„Eine Tätigkeit wird vital genannt, weil sie in der Seele, welche das Leben ist, aufgenommen wird, nicht aber weil sie von dem Leben verursacht wird . . . eine Tätigkeit wird vital genannt, weil sie vom Leben aufgenommen wird und ihrer Natur nach in einem anderen Subjekte nicht aufgenommen werden kann, und es kommt darum nicht darauf an, ob sie von Gott allein oder von irgend einem anderen vitalen oder nicht vitalen Prinzip verursacht wird . . Ich gebe zu, das die Erkenntnis vom Erkennenden und vom Erkannten erzeugt wird, aber von beiden auf verschiedene Weise, vom Erkennenden nämlich als von ihrer eigentümlichen, sie aufnehmenden Materie, von dem Erkannten aber als von der bewirkenden Ursache." [1])

[1]) Occam, *Sent.* II, 25, c.: „Operatio dicitur vitalis, quia recipitur in anima. quae est vita et non quia causatur a vita . . ideo dico quod operatio dicitur vitalis quod recipitur a vita et non est nata in aliquo alio recipi, et ideo sive causatur a solo deo sive a quocunque alio vitali vel non vitali nihil refert." Ibidem G.: „Concedo quod a cognoscente et cognito paritur notitia, sed diversimode, quia a cognocente sicut a materia propria recipiente et a cognito sicut a causa efficiente." Die Worte „a cognoscente et cognito paritur notitia" beziehen sich auf die in der späteren Scholastik oft citierten Stelle Augustins (*De Trinit.* l. 9 c. 12): „Manifestum sit posse fieri, ut sit aliquid scibile, i. e. quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse, ut sciatur, quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcunque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur a cognoscente et a cognito."

Anders verfährt d'Ailly. Er geht von der Vitalität des Erkenntnisaktes als einer unbestreitbaren Tatsache aus. Daraus ergibt sich für ihn zwar die Notwendigkeit ausser dem vom Objekte eingeprägten Bilde noch ein zweites vom Vermögen erzeugtes anzunehmen, aber er ist nun auch imstande, dem Objekte und dem Subjekte zugleich gerecht zu werden und beiden einen kausalen Einfluss auf den Akt der Wahrnehmung zuzuschreiben, dem Objekte einen mittelbaren, indem es sein Bild im Vermögen hervorruft, dem Vermögen einen unmittelbaren, indem es durch das vom Objekte empfangene Bild ausgerüstet, aus eigener Kraft jenes zweite Bild des Objektes erzeugt, welches mit dem Erkenntnisakte real identisch ist. In diesem Sinne kann er sagen [1]):

„Alle Sinne sind passive Kräfte, denn wir nehmen dadurch wahr, dass wir nach innen aufnehmen, und nicht dadurch, dass wir nach aussen aussenden; deshalb werden auch die Objekte derselben *qualitates passibiles* genannt, weil sie in dem Sinne ein Leiden hervorbringen; sie werden aber nicht in dem Sinne passive Kräfte genannt, als ob sie nicht aktive Potenzen wären."

Es ist also dasselbe Vermögen passiv und aktiv zugleich, passiv ist es in bezug auf das Objekt, aktiv in bezug auf die Wahrnehmung des Objektes.

---

[1]) d'Ailly, *De anima*, cap. III. p. 3: „Omnes (sensus) sunt vires passivae; sentimus enim intus suscipientes et non extra mittentes, et propter hoc obiecta eorum dicuntur passibiles qualitates, quia in sensu faciunt passiones, nec tamen ideo dicuntur virtutes passivae, quia non sint potentiae activae." D'Ailly stimmt hier ganz mit Thomas überein, welcher *Quodl.* 8, art. 3 sagt: „Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem, quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis." (Die äusseren Sinne nehmen auf passive Weise die Einwirkungen der Gegenstände auf, ohne zu ihrer [d. h. der Sinne] Gestaltung etwas beizutragen; sobald sie aber gestaltet sind, haben sie ihre eigene Tätigkeit, welche in dem Urteile über die ihnen eigentümlichen Objekte besteht.) Bezüglich des Terminus „passives Vermögen" macht de Wulf (*Hist. de la. Philos. méd.* p. 280) die richtige Bemerkung: „Une faculté passive n'est pas une faculté inagissante, mais une faculté qui est passive avant d'être opérative, qui doit subir une information de quelque chose autre qu'elle-même avant d'exercer une activité: par opposition à la puissance active qui n'a pas besoin de cet influx étranger, mais passe à l'acte dès que les conditions requises à cette fin sont réunies."

(Schluss folgt.)

Zur Analysis des Raumes.[1])

Von Aloys Müller in Köln.

I.

Die Philosophie ist bescheiden geworden. Die Zeiten sind vorüber, wo man so naiv glaubte, alles müsse definiert werden, und in einigen formellen und allgemeinen Bestimmungen das Wesen der Sache gefunden zu haben meinte; wo man sich so zufrieden und wohlig innerhalb eines wohlgefügten Systems von Definitionen fühlte, das alles Kleinste und Grösste im Himmel und auf Erden zu umspannen und zu erschöpfen schien. Es ist eines der grossen Verdienste der modernen Zeit, diesen kindlichen Hochmut und diese tatenlose Selbstgenügsamkeit, die sich in ewigen Wiederholungen und rein formellen Verbesserungen gefiel, grausam zerstört zu haben. Wie eine Offenbarung kam die Erkenntnis, dass wir bisher nur wie Spinnen im eigenen selbstgesponnenen Netze sassen, während draussen die flutende Welt in jedem Sonnenstrahl und jedem Menschenauge, in jeder blühenden Pflanze und jedem Stein unserer spottete. Und grausam war sie, aber heilsam, die Wahrheit, dass die Natur uns noch genau so wie zu des Plato und des Aristoteles Zeiten ihr eintöniges Sphinxrätsel stellt, dass wir nur hier und da an der Oberfläche graben, und all unser Wissen nur Stückwerk ist und immer bleiben wird. Wir müssen darauf verzichten, das Wesen einer Sache in ein paar Worte zu fassen, — als ob wir das Wesen der Dinge überhaupt je begreifen lernten. All unser Forschen geht von aussen nach innen, von der Peripherie nach dem Zentrum, — und es gibt nur einen Punkt im Zentrum, aber unendlich viele auf der Peripherie.

Das Raumproblem hat sich in viele Raumprobleme aufgelöst. Die Frage nach dem „Was?“ ist in nebelhafte Fernen gerückt, wir sind glücklich, wenn uns einige Einblicke in das „Wie?“ gegönnt sind. Dazu kommt noch die Tatsache, dass in die Kategorie dessen, was uns als selbstverständlich erscheint, das Einfachste sowohl wie

[1]) Wenn wir nachstehender Abhandlung Aufnahme in den Spalten unserer Zeitschrift gewähren, so bedeutet dies selbstverständlich keine Billigung der darin vorgetragenen Meinungen. *D. R.*

das Schwierigste gehören; und wer einmal in stiller Stunde das platonische θαῦμα am eigenen Geist und Herz verspürt, oder wer auch nur die Geschichte der Philosophie durchwandert hat, wird den Raum ohne Zögern zu dem letzteren zählen. Es ist nicht meine Absicht, all das, was wir an positiv sicherer und allgemeiner Kenntnis des Raumes besitzen, hier darzulegen. Es würde lächerlich wenig werden, etwas Kinderweisheit, die im letzten Grund noch voller Geheimnisse steckt, etwas Tertianerwahrheit, von der man noch nicht weiss, wie weit sie wahr ist. Ich möchte nur einige Probleme besprechen, ein paar Gedanken geben, muss dabei manchmal mehr andeuten als ausführen; vielleicht sind die Erörterungen geeignet, einen Ausblick auf die Tatsache zu geben, dass der Raum philosophisch so unergründlich erscheint wie astronomisch.

Im Folgenden ist teils logisch, teils auch nur psychologisch vorausgesetzt, dass der Raum etwas von den Dingen Verschiedenes, von ihnen unabhängig Existierendes sei, dass er Substantialität besitze. Mir ist, so lange ich denke, unbegreiflich gewesen, wie solche, die die Objektivität der Aussenwelt annehmen, den Raum anders als in diesem Sinne fassen können. Jeder, der voraussetzungslos, ohne von Schulmeinungen hynotisiert zu sein, Astronomie studiert, muss sich zu jener Ansicht bekennen. Ich habe viele andere Astronomen befragt, und alle haben sie, sobald sie verstanden, um was es sich handelte, mir recht gegeben; manche bezeichneten jene andere Auffassung, die im Raume die Möglichkeit von ausgedehnten Körpern sieht, als ein prächtiges Beispiel für die trostvolle Wahrheit, dass der Humor in der Philosophie noch lange nicht am Aussterben sei. Das ist ein scharfes Wort, aber dass es in der strengsten Fachphilosophie Anschauungen gibt, die dieses Urteil verdienen, das mögen der Solipsismus und Ulricis Lehre vom Wesen des Urteils beweisen.

„Möglichkeit von ausgedehnten Körpern!“ Man nehme einmal an, unser Aetherraum sei begrenzt. Man kann, ohne mit der Astronomie in Widerspruch zu treten (es ist das ja tatsächlich schon behauptet worden), ein zweites Weltall annehmen, das mit unserem Aetherraum in keiner Verbindung steht, von dem also niemals ein Lichtstrahl auch nur zu unseren fernsten Sternen dränge. Was liegt zwischen diesen beiden Universen? — Raum, also die „Möglichkeit von ausgedehnten Körpern“! Da aber das Mögliche nur in dem Gedanken und in den Dingen Existenz hat[1]), aber weder Gedanken noch Dinge

[1]) Gutberlet, Metaphysik, 3. Aufl. S. 25.

sich dazwischen befinden, so existiert tatsächlich das reine, absolute Nichts zwischen den beiden Universen. Wenn wir einmal bei fortgeschrittener Kultur Fahrzeuge konstruiert haben, die uns von Stern zu Stern tragen, so wird schliesslich jeder Bauer des Sonntags Nachmittag auf einem solchen Weltsegler für 10 Pfennig an die Grenzen des Aetherraumes fliegen können, um das Nichts zu sehen, — oder sage ich besser nicht zu sehen?

Gutberlet antwortet auf den Einwurf[1]):

„Die Möglichkeit der Dinge ist nicht ein reines Nichts und auch keine abstrakte Idee, sondern etwas sehr Reales, objektiv Gegebenes, wenn auch nicht Existierendes."

Ich muss gestehen, dass für mich hier die Philosophie aufhört. Entweder existiert etwas tatsächlich zwischen den Körpern, oder es existiert nichts dazwischen. Das letztere ist ein solcher Ungedanke, dass er nicht widerlegt zu werden braucht, sondern höchstens den Spott verdient, der ihm oben zu teil wurde. Wenn aber das erstere der Fall ist, dann ist dieses Etwas entweder eine Bestimmtheit der Dinge oder etwas Selbständiges. Dass der Raum eine Bestimmtheit der Dinge sei, lehnt Gutberlet mit allen anderen vernünftigen Philosophen ab. Also bleibt doch nichts anderes übrig, als ihm Substantialität beizulegen. Das ist alles logisch so klar, dass nur die allmächtige Hypnose der Schule davon abwenden kann. Alle Ausführungen Gutberlets über den Raum zeigen eine alte, nur zu gut bekannte Inkonsequenz: bald wird die Möglichkeit existent gedacht, bald nicht. Wenn doch unsere Scholastiker sich einmal von der Möglichkeitslehre losmachen könnten; dann wäre schon so unendlich viel gewonnen!

II.

Das Problem der Unendlichkeit des Raumes hat als solches bestanden, so lange das Raumproblem überhaupt besteht; ja vielleicht bevor man sich fragte, was der Raum sei, hat man seine Tiefen zu ergründen versucht. All die staunenswerten Hilfsmittel der Astronomie sind ausser stande, eine direkte Antwort auf die Frage zu geben, ob der Raum endlich oder unendlich sei. Wir sind lediglich auf das Denken angewiesen und können physikalische und astronomische Tatsachen und Schlüsse nur indirekt benutzen. Dass infolgedessen der dichtenden Phantasie ein sehr weiter Spielraum gegönnt wurde, ist ohne weiteres verständlich. Dieselbe beschränkte sich allerdings zu-

[1]) a. a. O. S. 226.

meist auf die Gründe, weil in der einfachen Alternative: „endlich“ — „unendlich“ alle Möglichkeiten erschöpft schienen und auch tatsächlich sind. Aber es gab auch Auffassungen, die diese Alternative für unrichtig hielten. Eine der seltsamsten Lehren dieser Art ist jene, die auf demselben Fehler beruht wie die am Schluss des ersten Abschnittes besprochene. Man konnte den Raum nicht für endlich ansehen; denn dann stand man vor der sehr heiklen Frage, wo und was die Grenzen des Raumes seien, und was jenseits dieser Grenzen läge. Man wollte ihn nicht für unendlich erklären aus gewissen theologischen Gründen. So konstruierte man sich denn ein Mittelding, eine potentiale Unendlichkeit, die tatsächlich endlich ist, deren Grenzen aber immer weiter hinausgeschoben werden können.

Dass man damit einen Ontologismus schlimmster Art trieb, sah man nicht ein. Man hatte etwas, was rein im Begriff existiert, — denn die potentiale Unendlichkeit stellt nur eine Beziehung unseres endlichen Vorstellungsvermögens zum aktual Unendlichen dar — in die Wirklichkeit übertragen. Dazu hatte man die gestellte Aufgabe gar nicht gelöst und befand sich noch immer in demselben Widerspruch, in dem man vorhin zu sein glaubte; denn da das potential Unendliche in Wahrheit doch ein Endliches ist, war letzthin dennoch im Sinne jener Alternative entschieden.

Alle Versuche, an dieser Alternative vorbeizukommen, sind gescheitert und mussten scheitern; denn es gibt nur Endliches oder Unendliches. Kann der Raum endlich sein? — Nein; denn dann hätte er Grenzen. Eine Grenze aber kann ihrem Begriffe nach immer nur Raum von Raum scheiden. Eine Grenze des Raumes ist ein logischer Widerspruch. Der Raum kann demnach nur (aktual) unendlich sein. Daran knüpft sich sofort die weitere Frage, wie es denn nun mit dem Weltall im Raume stehe, ob dasselbe nur endliche oder auch unendliche Ausdehnung besitze. Ist die Grenze des Aetherraumes endlich, so müsste sich der Aether schon längst in den leeren Raum verflüchtigt haben; füllte jedoch das Weltall den Raum aus, so ständen wir unter dem Gasdrucke eines unendlichen Universums, wovon aber nichts zu merken ist.

In ein ähnliches Dilemma war Zöllner geraten. Er half sich mit dem Begriffe des vierdimensionalen Raumes, und auch heute ist man sehr geneigt, den Widerspruch, der sich aus der Existenz eines endlichen wie eines unendlichen Raumes zu ergeben scheint, mit Hilfe jenes Begriffes zu heben.

Ich will nun nicht behaupten, dass ich mit den vorhin entwickelten Schlüssen völlig einverstanden bin, also nicht die Notwendigkeit der Existenz eines mehrdimensionalen Raumes postulieren: Die Schwierigkeit betreffs der Aetherausdehnung scheint auf andere Weise gelöst werden zu können, der letztere Schluss beruht auf einer Verallgemeinerung physikalischer Gesetze, deren Berechtigung bisher noch nicht erwiesen ist. Ich muss mich deshalb begnügen, im Folgenden zu zeigen, dass eine gleichzeitige Existenz eines drei- und vierdimensionalen Raumes möglich ist, und dieselbe tatsächlich einen Ausweg aus jenem Dilemma bietet.

Stellen wir uns ein Flächenwesen auf einer Kugeloberfläche vor. Es besitzt nur eine zweidimensionale Anschauung und kann sich mit dem besten Willen nicht darüber erheben. Aber sein zweidimensionaler Raum existiert dadurch, dass er gekrümmt ist, zugleich in einem anderen Sinne als dreidimensionaler, ohne dass jenes Wesen sich dieser Tatsache bewusst ist, oder besser bewusst sein kann. Wir haben nicht das mindeste Recht dazu, unsere dreidimensionale Anschauung als die höchstpotenzierte zu betrachten; man hat es bisher immer naive Kindlichkeit genannt, etwas deshalb zu verwerfen, weil wir es nicht kennen. So zwingt uns der Analogieschluss dazu, die Möglichkeit einer gleichzeitigen Existenz anzunehmen.

Selbstverständlich können wir uns einen vierdimensionalen Raum nicht vorstellen. Aber wir sind dadurch in derselben Lage wie jenes Flächenwesen; auch es würde sich, falls es eines gäbe, einen dreidimensionalen Raum nicht vorstellen können, und dennoch existiert er. Gerade dann, wenn behauptet würde, dass wir uns einen mehrdimensionalen Raum vorzustellen vermöchten, wäre die Lehre falsch. Die absolute Unvorstellbarkeit ist also ein notwendiges Moment des Begriffes und der Möglichkeit einer gleichzeitigen Existenz. Die Vorstellung des vierdimensionalen Raumes ist, um einen sehr verständlichen theologischen Ausdruck zu gebrauchen, eine präternaturale Gabe. Wenn es Flächenwesen gäbe und unter ihnen Philosophen, so würden manche von ihnen wohl genau so philosophieren wie bei uns die Gegner des vierdimensionalen Raumes. Die höher Entwickelten lachen darüber; denn die Natur ist erhaben über Philosophenkapricen. Aber warum halten wir hier inne? Warum besitzen wir nicht den weiten Blick, um denselben Massstab an uns anzulegen? Es kann noch höher Entwickelte geben, die auch über uns lachen. „Die grösste Sünde ist Begrenzung“ (Emerson).

Zwei vielfach gehörten Einwürfen muss ich noch begegnen. Man sagt zunächst, ein Dreieck auf einer gekrümmten Fläche, etwa der Oberfläche eines Eies, würde, wenn es von einer Raumfläche zur andern verschoben würde, in sich eine Verzerrung erleiden; so müsste auch, falls neben unserem dreidimensionalen noch ein vierdimensionaler Raum existierte, jeder Körper bei einer örtlichen Bewegung wegen der dann vorliegenden Krümmung unseres Raumes eine Verzerrung erfahren, die mit unseren feinen Instrumenten unbedingt nachweisbar wäre. Aber das Verhältnis eines bei einer Ortsveränderung sich verschiebenden Dreiecks zur Oberfläche des Eies lässt sich stets durch eine Zahl über Null ausdrücken, dagegen ist das Verhältnis irgend eines irdischen Körpers — und mag er noch so gross sein — zum unendlichen Raum gleich Null. Wäre das Dreieck unendlich klein im Verhältnis zur Oberfläche, so würde es auch keine Veränderung in sich erfahren. Ganz ohne Halt ist allerdings der Einwurf nicht, was aber schon Riemann und Helmholtz bemerkt hatten. Beide halten es nämlich für möglich, dass an den zur Parallaxenbestimmung in den Raum gelegten ungeheuren Dreiecken eine Verschiebung unter dem Einfluss des als existent vorausgesetzten vierdimensionalen Raumes konstatiert werden könne, wenn es einmal gelingen sollte, eine grössere Standlinie zu erhalten, als es die Verbindungslinie von Aphel und Perihel der Erdbahn ist. [1])

Der zweite Einwurf betont den auf den ersten Blick überraschenden Gedanken, dass man, wenn man einen vierdimensionalen Raum für möglich hielte, die Möglichkeit der Räume von fünf, sechs, sieben, ja unendlich vielen Dimensionen nicht leugnen könne, dass es aber offenbar ein Unsinn sei, die tatsächliche Existenz dieser Räume zu behaupten. Allerdings wäre dies unsinnig, aber es hat kaum ein namhafter Vertreter der Metageometrie diese Behauptung aufgestellt. Ich gebe zwar zu, dass die Verallgemeinerungen der Mathematiker (sie sprechen z. B. von einer n-fach ausgedehnten Grösse — ein Begriff, der aber genau so berechtigt ist wie $\sqrt{-1}$) und die nicht sehr glückliche Terminologie die irrige Auffassung und Konsequenz der

[1]) Es hat jemand die anscheinend höchst geistreiche Frage aufgeworfen, ob es nicht auch eine vierdimensionale Zeit geben könne. Aber hier versagen sowohl die Analogieschlüsse aus dem Verhältnis der Zeiten niederer zu solchen höherer Ordnung, wie auch die Analogie mit dem Raum; denn die Zeit besitzt nur eine Dimension. Man muss beachten, dass der Raum mehr sinnlich, die Zeit mehr geistig ist.

Gegner erklärlich machen. Aber ein genaues mathematisches Verständnis der Sache hätte ihnen sagen können, dass nur die Übereilung und eine etwas oberflächliche Betrachtung nach der Zahl der Dimensionen jenen Schein der Willkürlichkeit bei den Anhängern der Lehre finden lassen. Der Kern der neuen Raumlehre liegt darin, dass sie den Raum, der bisher als eben betrachtet worden war, nun als gekrümmten auffasst. Eine höhere Form als der gekrümmte dreidimensionale Raum lässt sich aber nicht denken. Da übrigens, wie ich vorhin schon bemerkte, der Ausdruck vier- oder mehrdimensionaler Raum die irrige Deutung erleichtert, so wäre es wohl wünschenswert, wenn die Terminologie neuerer Mathematiker acceptiert würde, die den ebenen Raum zweidimensional, den gekrümmten dreidimensional nennen.[1]) Ich habe die alte Bezeichnung beibehalten, um nicht noch grösseren Missverständnissen ausgesetzt zu sein, als ich jetzt schon befürchte.

Sehen wir nun zu, wie die Annahme einer gleichzeitigen Existenz des drei- und vierdimensionalen Raumes das Problem der Unendlichkeit des Raumes prinzipiell löst.

Ein Raum kann in zweifacher Weise begrenzt sein: einmal so, dass Raum in einem Sinne von Raum in demselben Sinne geschieden ist, fürs andere so, dass Raum in einem Sinne von Raum in einem andern Sinne geschieden ist. Das wird uns durch eine einfache Ueberlegung klar. Stellen wir uns eine Kreislinie in einer Fläche vor. Ein vierdimensionales Wesen könnte in alle Ewigkeit seinen eindimensionalen Raum der Kreislinie durchmessen, ohne an ein Ende zu kommen. Trotzdem ist die Kreislinie begrenzt, aber nicht in sich, sondern vom zweidimensionalen Raum begrenzt. Denken wir uns weiterhin ein Flächenwesen auf einer Kugeloberfläche. Auch dieses würde ewig in seinem zweidimensionalen Raum fortschreiten können, derselbe ist ebenfalls nicht in sich, sondern nur vom dreidimensionalen Raum begrenzt. Ein Raum kann also in dem einen Sinne endlich, in dem andern unendlich sein. Es ist genau so möglich, dass wir beim Fortbewegen im dreidimensionalen Raum nie zu Ende kommen

[1]) Die Terminologie darf nicht verwechselt werden mit Helmholtz' Unterscheidung des sphärischen, pseudosphärischen und ebenen Raumes, die nach ihm alle berechenbare dreidimensionale Räume mit konstantem Krümmungsmass sein können. Es ist überhaupt einer der folgenschwersten Fehler bei diesem Problem gewesen, dass man philosophische und mathematisch-analytische Erörterungen konfundierte.

könnten, dass derselbe keine Grenze an sich, sondern nur eine solche an dem oder durch den vierdimensionalen Raum besitzt. Unser Raum kann, kurz ausgedrückt, dreidimensional unendlich, vierdimensional endlich sein („Man hat mit Recht die Unendlichkeit unter dem Bilde des Kreises vorgestellt". Hegel, Rechtsphilosophie).

Die Zahl der Weltkörper wäre in einem solchen Raume endlich, würde aber den ganzen Raum füllen. Wir kämen beim Fortschreiten jemals weder an eine Grenze des Raumes, noch an einen leeren Raum.

Das ist die einfachste und schönste Lösung jenes Problems, die ich kenne. Ich will sie nicht als wirklich, sondern nur als möglich hinstellen; sie stösst auf Schwierigkeiten wie jede andere Lösung, allerdings weniger auf Schwierigkeiten in der Sache selbst als in den Voraussetzungen dazu. Es wäre jedoch zu bedenken, ob in der Lösung selbst nicht ein starkes Präjudiz für ihre Wirklichkeit liege. Sie klärt zugleich eine kosmogonische bezw. kosmothanische Frage, indem sie, wie unmittelbar einleuchtet, den Widerspruch aufhebt, den man in der Anwendung des zweiten Hauptsatzes der mechanischen Wärmetheorie auf ein unendliches Universum fand.

Wenn einmal in fernster Zukunft durch Parallaxenbestimmungen der Nachweis einer tatsächlichen gleichzeitigen Existenz des drei- und vierdimensionalen Raumes erbracht würde, so wäre damit zwar nicht die Lösung, wohl aber die Berechtigung zu einer anderen Frage an die Hand gegeben, der Frage nämlich nach der Beweglichkeit des Raumes. Es ist klar, dass diese Frage ganz ohne Sinn ist, wenn nur ein unendlicher dreidimensionaler Raum existiert, obgleich sie auch unter dieser Voraussetzung schon aufgeworfen wurde. Wenn wir uns aber der früher gebrauchten Vorstellungen einer Kreislinie in einer Fläche und einer Kugeloberfläche in dem dreidimensionalen Raum erinnern wollen, so sehen wir ein, dass Verschiebungen, Verlegungen von Räumen niederer Ordnung in solchen höherer Ordnung möglich sind, ohne dass Veränderungen in den ersteren vor sich gehen oder ev. Bewohner sich der Bewegung unmittelbar bewusst würden. Da natürlich die Konstatierung einer solchen Bewegung durch Koordination in den Räumen höherer Ordnung erfolgt, so wird es uns wohl nie vergönnt sein, die Bewegung unseres dreidimensionalen Raumes im vierdimensionalen festzustellen, falls die gleichzeitige Existenz bewiesen wäre. Ich halte jedoch soviel von der Unendlichkeit des Menschengeistes und den wunderbaren, geheimnisvollen Beziehungen in der Schöpfung, dass ich die absolute Möglichkeit einer solchen

Konstatierung für den Fall jenes Nachweises nicht schlechthin leugnen möchte. Es erscheint übrigens bemerkenswert, dass die uralte Auffassung vom Raume als einer Art Gefäss, in dem die Körper schwimmen wie die Fische im Wasser, allerdings in einem andern Sinne, als sie in den naiven Menschenverstand einging, von einer Richtung der modernen Wissenschaft wieder aufgenommen worden ist.

Die tiefsinnigen Spekulationen, die von Newton an bis auf Liebmann über den sog. absoluten Raum angestellt worden sind, werden zunächst weder durch den Beweis der gleichzeitigen Existenz noch den der Bewegung unseres Raumes tangiert; denn die Frage, ob die Bewegung eines einzigen Körpers im dreidimensionalen Raum für unsere dreidimensionale Anschauung festgestellt werden kann, hat schlechterdings nichts mit dem Problem der Räume höherer Ordnung zu tun, wenn man nicht gerade auf dem Standpunkt steht, dass die Existenz eines Weltachsensystems, Neumann's Körper *Alpha*, in einem nicht gekrümmten unendlichen Raume unmöglich sei. Eine andere Frage wäre allerdings, ob und wie dieses Weltachsensystem oder der Körper *Alpha* durch die ev. Verschiebung unseres dreidimensionalen Raumes bezw. das vierachsige Koordinatensystem mitbestimmt wäre, eine andere Frage auch, ob das Trägheitsgesetz unter allen Umständen seine Giltigkeit behält, oder ob es durch ein die Bewegung in der vierten Dimension regulierendes analoges Gesetz begrenzt wird. Doch hier muss auch die kühnste Phantasie mutlos Anker werfen.

(Schluss folgt.)

Rezensionen und Referate.

Über den Existenzialbegriff. Von Dr. Ad. Dyroff. Freiburg i. B., Herder. 1902. VIII, 94 S. *M* 2.

Im Begleitwort der hier zur Besprechung vorliegenden Arbeit erfahren wir, dass der kürzere Titel aus äusseren Gründen gewählt worden ist und eigentlich lauten müsste: „Ueber die psychologische Herkunft des Existenzialbegriffs." Freilich würde damit doch nur der zweite und grössere Abschnitt des Werkes bezeichnet sein, der überschrieben ist: „Ueber die Entstehung des Existenzialbegriffs" (S. 23—61). Der Titel des ersten Abschnittes lautet: „Ueber den Inhalt und den Umfang des Existenzialbegriffs" (S. 1—23). Die Seiten 63—89 werden von einem reichhaltige Anmerkungen und Zusätze enthaltenden Anhange angefüllt. Ein Sach- und Wort- sowie ein Namenregister beschliessen die sehr gediegene Arbeit.

Um die Bedeutung des Begriffs der Existenz festzustellen, zieht der Vf. vornehmlich den Sprachgebrauch heran.

Das Volk umschreibt diesen Begriff durch Ausdrücke wie „es besteht", „es liegt vor". Es lässt sich aber „der psychologische Tatbestand, der sich für den Existenzialbegriff ergibt, einigermassen so beschreiben": Das Prädikat der Existenz besagt, „dass der Gegenstand des Gedankens mehr ist als eine blosse Fiktion, ein Erzeugnis reiner Willkür", „ein nichtiges Wort" (S. 3). „Das Wort »Existenz« findet sonach auf alle einzelnen Bewusstseinsinhalte Anwendung, die sich dem Denken in irgend einer Weise als gegenständlich zeigen" (S. 4).

Vom Seinsbegriff unterscheidet sich der Begriff der Existenz dadurch, dass jener von verschiedenen Dingen nur analog, dieser hingegen von allen Dingen eindeutig ausgesagt wird (S. 5).

Deutlicher ist der Unterschied des Existenzialbegriffs von dem der Realität; denn Existenz kommt nur dem Wirklichen, Realität aber ausserdem auch dem bloss Möglichen zu. Auch bei dem veränderten Begriff, den die moderne Philosophie im Gegensatze zur Scholastik vom Möglichen besitzt, bleibt — wie der Vf. sich in einem vielleicht nicht ganz klaren Satze ausdrückt — „der Unterschied, dass von den Dingen Existenz ausgesagt wird im Gegensatz zu jeder, auch einer rein

fiktiven oder leeren Vorstellung, die wir nur immer haben mögen, Realität aber vorzugsweise im Gegensatz zu einer ganz bestimmten Vorstellung, die lediglich in einer subjektiven Nötigung unseres Denkens ihre gute Begründung hat" (S. 6 f.). Der zweite Unterschied gründet darin, dass wir bei der Aussage der Existenz eines Dinges von der Beachtung der einzelnen Eigenschaften und Bestimmtheiten desselben absehen, dagegen die Realen gerade an ihren Bestimmtheiten unterscheiden. Infolgedessen lässt sich auch nicht von Graden der Existenz sprechen, sind aber wohl „Stufen oder verschiedene Ordnungen im Realen anzunehmen" (S. 7). Darum kann auch „Existenz nicht Prädikat neben andern Prädikaten sein" (S. 9). Dagegen ist logisch Existenz ein Prädikat vor allen besonderen Prädikaten eines Dinges:

„ich muss erst der Existenz eines Dinges versichert sein, ehe ich die Bestimmungen desselben finden kann" (S. 10). „Erkenntnis-theoretisch aber ist Existenz ein Prädikat hinter den besonderen: Zuerst muss ich die Bestimmtheiten eines Dinges erkannt haben, dann erst kann ich seine Existenz erkennen" (S. 10). „Hingegen kann im metaphysischen Sinne »Existenz« als Prädikat über allen besonderen ausgesprochen werden, insofern Existenz bei jedem Gegenstande das Allgemeinste, Tragende ist, dem gegenüber jede besondere Eigenschaft nur eine Konstitution bildet" (S. 10).

Während wir im Existenzialbegriff wohl von den Bestimmtheiten der Dinge und ihrer Beziehung zu anderen Dingen abstrahieren, kann ich „die Rücksicht auf ein Verhältnis des Dinges zu meinem Denken als solchem aus dem Begriffe niemals beseitigen" (S. 11). Auch dass ein Ding existiere ohne jedes vorstellende Subjekt, „kann man sich nicht vorstellen, ohne eben doch vorzustellen, und somit ist in dem Begriffe stets ein Verhältnis des Dinges zu unserem Denken mitausgedrückt" (S. 11). Aus dieser Schwierigkeit hilft sich das Denken durch den Begriff der Unabhängigkeit. Im übrigen hängt hiervon die vom Verhältnis zu uns, den Denkenden, abhängige, zeitliche Bestimmung des Existierenden ab. Diese ist also ein subjektives Zeitmoment (S. 12). Dagegen ist beim Begriff der Realität „keine Beziehung auf das gegenwärtig denkende Subjekt gegeben, sondern eine Beziehung auf das Allgemeingültigkeit suchende Denken überhaupt" (S. 12).

Gegenüber dem häufig angewandten Unterschiede der realen und der gedachten Existenz ist zu betonen:

„dass der Vorstellung von einem Existierenden genau im gleichen Sinne Existenz zuerteilt wird wie dem als existierend Gedachten . . . Dem nämlichen Gegenstande kann nicht zugleich reale und ideelle Existenz zukommen; Vorstellung von einem Ding und Ding selbst sind für das Denken *realiter* verschieden" (S. 13).

Von der vorstehenden Darlegung des Existenzialbegriffs „ist die metaphysische oder erkenntnistheoretische Deutung wohl zu trennen,

welche ihm die verschiedenen Philosophen geben zu sollen glaubten" (S. 18). Dazu gehört die Scholastik mit ihrer einer neuplatonischen Anschauung entlehnten Distinktion von *essentia* und *existentia*. In der neueren Philosophie gehören dahin die Theorien, welche entweder die reale Relationsbedürftigkeit des Existierenden oder die Gleichsetzung von Existieren und Wirken betonen (S. 19 f.). Die erkenntnistheoretischen Ausdeutungen des Existenzialbegriffs gehören der neueren Philosophie an und beziehen sich vornehmlich auf die Behauptung, »Existieren« sei so viel wie »Wahrgenommenwerden« (S. 20 ff.).

Im vorigen haben wir kurz den Inhalt des ersten Abschnittes der zu besprechenden Arbeit dargestellt. Dieser Abschnitt will Inhalt und Umfang des Existenzialbegriffs entwickeln. Der Vf. führt diese Absicht unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkte aus; er sucht nämlich „den psychologischen Tatbestand zu beschreiben, der sich für den Existenzialbegriff ergibt". Mit andern Worten: der Vf. legt sich die Frage vor: Welcher psychologische Tatbestand ist vorhanden, wenn von einem Subjekt das Prädikat der Existenz ausgesagt wird? Seine Antwort lautet: Der Begriff der Existenz wird von einem Etwas ausgesagt, um auszudrücken, dass dieses Etwas oder diese Vorstellung mehr ist als ein nichtiges Wort und eine Fiktion subjektiver Willkür.

Wenn ich zu dieser Theorie meine Ansicht äussern soll, so erkenne ich die mancherlei trefflichen Gedanken derselben bereitwilligst an, möchte ihr aber dennoch nicht gänzlich folgen. Mir scheint nämlich in der Art der Fragestellung bereits eine Theorie vorweggenommen zu sein. Völlig theorienfrei würde nach meiner Ansicht die Fragestellung sein, wenn sie einfach lautete: Was ist der Sinn des Begriffswortes Existenz? oder: Was bezwecken wir zu bejahen und zu verneinen, wenn wir etwas als existierend aussagen? Es kann nun aber das, was wir alsdann aussagen wollen, an und für sich entweder ein psychologischer Tatbestand oder eine bestimmte Erkenntnis sein. Beides ist nämlich im Hinblick auf die Einseitigkeiten des Psychologismus wohl auseinanderzuhalten. Unter psychologischem Tatbestand verstehe ich ein psychisches Erlebnis, nämlich entweder einen besondern Bewusstseinsgegenstand des erlebenden Subjektes oder eine besondere Art und Weise, wie vom Subjekte Inhalte erlebt werden. Immer handelt es sich bei „psychologischen Tatbeständen" um etwas, dessen Seinsinhalt und Seinsweise durch das erlebende Subjekt bedingt ist; denn eben dadurch hat es »psychologischen« Charakter. Es weist darum auch stets und notwendig in seinem Begriff auf diese Abhängigkeit vom erlebenden Subjekt hin. Sucht man also unter den psychologischen Tatbeständen den Inhalt des Existenzialbegriffs, so hat man dadurch die eben geschilderten Merkmale von vornherein als Merkmale dieses Begriffes festgelegt, und kann nur noch fragen: Welchen aus

den mancherlei psychologischen Tatbeständen bezeichnet der Begriff der Existenz?

Im Unterschiede vom psychologischen Tatbestande besagt nun der Begriff der Erkenntnis jedes Resultat einer vom Subjekte angestellten gedanklichen Reflexion über Erlebtes oder Erkanntes. Auch zur Erkenntnis gehört das erlebende Subjekt, aber doch nur äusserlich, nämlich insofern es Prinzip und Träger der die Erkenntnis erzeugenden Denkfunktion ist, und insofern es Erkenntnisse nur aus der denkenden Bearbeitung seiner Erlebnisse und Erfahrungen gewinnen kann. Die Erkenntnis selbst oder der erkannte und durch ein Begriffswort bezeichnete Denkinhalt muss aber mit nichten auch innerlich und unmittelbar etwas vom erlebenden Subjekte Abhängiges, d. h. einen psychologischen Tatbestand enthalten. Darum sind die beiden Fragen wohl zu trennen: Was ist Inhalt eines Begriffes? und die zweite: Aus welchen Erfahrungen hat das Subjekt diesen Inhalt gewonnen? Natürlich ist es notwendig, beide Fragen zu erheben; denn nur, wenn die zweite Frage beantwortet ist, lässt sich im allgemeinen der erkenntnistheoretische Wert des Begriffsinhaltes feststellen.

Wenden wir nun diese Unterscheidung auf den Existenzialbegriff an, so ist es unsere Ansicht, dass mit diesem Worte in der Tat nicht sowohl ein psychologischer Tatbestand als ein Erkenntnisinhalt bezeichnet wird, freilich ein Erkenntnisinhalt von schlichtester Art und von solcher Beschaffenheit, dass sein Sinn an einem gewissen psychologischen Tatbestande gedacht und erkannt wird. Von jedem möglichen Subjekt unserer Aussagen können wir — um unsere Anschauung in dieser umstrittenen Frage kurz darzulegen — den Begriff der Existenz aussagen; und, wenn wir es tun, so ist dabei unser Gedanke der: Wie näher bestimmt auch immer dieses Subjekt sein möge, auf jeden Fall ist es ein Etwas, ist es nicht ein einfaches Nichts. So können wir selbst die Aussage bilden: „Das Nichts existiert"; dies will besagen: Sogar das Nichts ist ein Etwas, nämlich als Wort und Gedanke. Darum liegt dem Begriff der Existenz ein positiver und ein negativer Gedanke zugrunde. Den positiven Gedanken bezeichnet das Wort Etwas. Es bedeutet aber dieses Wort den letztmöglichen Inhalt, der, wenn wir irgend beliebige Inhalte unseres Wissens mit einander vergleichen, nachdem wir von allen denkbaren Verschiedenheiten derselben abstrahiert haben, dem Denken als gemeinsames Merkmal und als das übrig bleibt, nach dem, wenn es auch noch wegzudenken versucht wird, an die Stelle der verglichenen Glieder die reine Leere tritt. Im Begriff der Existenz denken wir darum ferner eine Negation, nämlich die Verneinung des reinen Nichts oder der absoluten Leere durch das Subjekt unserer Aussage. Dieser Gedanke wird uns durch den mit dem Erinnerungsvermögen gegebenen psychologischen

Tatbestand möglich, dass wir das Anderswerden und Neueintreten unserer Erlebnisinhalte apperzipieren. Darin liegt nämlich die Erfahrungserkenntnis des Werdens, d. h. des Ereignisses, dass wir jetzt etwas perzipieren, was wir vorher schlechthin nicht perzipierten, also dass jetzt etwas ist, was vorher nicht war. Hierin liegt auch die Notwendigkeit begründet, dass wir die Bestimmung des zeitlichen Verhältnisses zum Augenblicke unserer Perzeption in Betracht ziehen müssen, um den Existenzialbegriff anwenden zu können.

Der unterschiedlose und allgemeine Existenzbegriff hat also als seinen Inhalt einfach den Gedanken ein-Etwas-sein oder nicht-Nichts-sein. Wird er darum von einem Subjekt ausgesagt, so entscheidet über Wahrheit oder Falschheit dieser Aussage die Supposition dieses Subjektes; so kann ein Subjekt als Wort oder auch als Vorstellung oder als Begriff ein Etwas sein, was als reales Ding ein Nichts ist; ebenso kann es als Wort existieren, während es als Vorstellung oder logischer Begriff nicht existiert. Es muss deshalb auch vom allgemeinen Existenzialbegriff der differenzierte Begriff der Existenz unterschieden werden. Diese Differenzierung erfolgt durch das Denken der Art und Weise, wie ein Subjekt der Ezistenzialaussage ein Etwas, nicht ein leeres Nichts ist. Die wichtigste dieser Differenzierungen ist die der idealen und der realen Existenz, je nachdem man das Etwas-sein des fraglichen Subjektes als ein solches denkt, welches ihm dadurch zukommt, dass wir es denken, oder als ein solches, welches ihm unabhängig von seinem Gedachtwerden eignet.

Den Gegensatz der gehaltvollen Vorstellungen zur subjektiven Fiktion oder zum nichtigen Worte möchte ich nicht in dem allgemeinen Existenzialbegriffe, sondern einerseits im differenzierten Begriff der realen Existenz und anderseits im Möglichkeits- und Wirklichkeitsbegriffe ausgedrückt finden. —

Nachdem wir im vorigen unsere Auffassung vom Inhalt und Umfang des Existenzialbegriffes in aller Kürze zu kennzeichnen versucht haben, wenden wir uns dem zweiten Abschnitte der Arbeit des Verfassers zu. Dieser Abschnitt führt den Titel: „Über die Entstehung des Existenzialbegriffs“ (S. 23—61).

Die Untersuchung der Herkunft eines Begriffes bezieht sich wie bei allem Gewordenen immer „1) auf die erzeugenden Bedingungen des Gewordenen und 2) auf die Art und Weise des Werdevorganges“ (S. 23). Inbezug hierauf können wir uns nun den Existenzialbegriff „entweder mit seinen Bedingungen unmittelbar gegeben oder durch eine grössere oder geringere Anzahl von Vermittlungen hindurch entstanden denken“ (S. 24). Jede dieser beiden Möglichkeiten kann aber in drei Verzweigungen gefunden werden, je nachdem nämlich die Wurzel des Existenzialbegriffs gesucht wird entweder lediglich in der Erfahrung

oder lediglich im Denken oder schliesslich im Zusammenwirken beider. So gewinnen wir zur Beantwortung unserer Frage „sechs Gruppen möglicher Theorien“ (S. 24).

„Die Hypothese der unmittelbaren Erfahrung“ ist besonders von Hume vertreten worden (S. 24—30). „An Humes Ausführung ist nur soviel richtig, dass wir jeden Bewusstseinsinhalt, den wir haben mögen, auch vor und ohne Eintritt irgendwelcher Denktätigkeit einfach hinnehmen“ (S. 29). „Die Hypothesen der vermittelten Entstehung aus reiner Erfahrung“ finden sich besonders bei den englisch-amerikanischen Philosophen der *belief*-Theorie, J. St. Mill, James u. a. Sie befriedigen nicht (S. 30—32). Die dritte Hypothese „des unmittelbaren Gegebenseins in reiner Vernunft“ ist hauptsächlich von Rosmini aufgestellt worden. Auch sie ist unzulänglich (32—35). Darum ist auch die vierte Hypothese „der vermittelten Entstehung in reiner Vernunft“ unhaltbar (S. 35). Die fünfte Hypothese lässt „den Begriff Existenz unmittelbar bei jedem Zusammenwirken von Erfahrung und Denken gegeben sein“. Sie ist jedoch mit den Erfahrungstatsachen unvereinbar (S. 35—37). Demnach ist als einzig mögliche Theorie die sechste Hypothese zu bezeichnen: „Der Begriff »Existenz« ist durch mehr oder weniger Vermittlungen hindurch aus einem Zusammenwirken von Vernunft und Erfahrung entstanden“ (S. 38). Diese Theorie erfreut sich der meisten Vertreter, unter denen die Anhänger der Abstraktionstheorie, ferner Locke, Wundt und Brentano zu nennen sind. Freilich sind auch hier die Erklärungen im einzelnen nicht übereinstimmend.

In erster Linie läuft die Erklärung, die Brentano und seine Schüler Marty und Hillebrand vom Inhalt und von der Entstehung des Existenzialbegriffs geben, auf eine Tautologie hinaus (S. 39). H. Cornelius hält den Existenzialbegriff für ein unmittelbares Datum der inneren Erfahrung unserer Bewusstseinsinhalte und meint, der Begriff der objektiven Existenz eines Dinges „bedeute soviel, dass wir irgendwo in der Welt nach Ausführung gewisser Bewegungen Wahrnehmungen zu gewärtigen haben, die dem bestimmten empirischen, für das Ding bestehenden Zusammenhange angehören“ (S. 40). Aber dieser Begriff steht „weder mit dem Sprachgebrauche des naiven noch des wissenschaftlichen Denkens im Einklange“ (S. 40). Die Anhänger der Abstraktionstheorie lassen „den Existenzialbegriff wie jeden andern Begriff durch einen fortgesetzten Prozess der Abstraktion von der sinnlichen Wahrnehmung aus werden (S. 43). Aber »Existenz« ist kein Merkmal, da sich keine Existenz auch nur im geringsten von der andern unterscheidet“ (S. 44). Wundt hat sich mit dem Existenzialbegriffe nicht recht beschäftigt (S. 44 f.). Jerusalem gibt ihm eine erkenntnistheoretisch-metaphysische Deutung, indem er Existieren und Kraftzentrum sein gleichsetzt (S. 45—49).

Die Darlegung der eigenen Auffassung (S. 49—61) leitet der Vf. mit der allgemeinen Frage ein: »Wie entstehen Begriffe überhaupt?« Darauf bestimmt er als seine nähere Aufgabe, „in der seelischen Erfahrung einen Akt aufzufinden, in welchem das Moment der Existenz sich von irgend einem Elemente des gegenwärtigen Bewusstseins irgendwie abhebt. Dies kann offenbar nur da geschehen, wo das Bewusstsein der Existenz mit dem Bewusstsein der Nichtexistenz zusammentrifft" (S. 52). Das geschieht nun durch Vermittlung der Erinnerungen, weil dieselben „neben dem Momente der Existenz der gegenwärtigen Vorstellung noch das Moment der Nichtexistenz eines eingeschlossenen Teilinhaltes enthalten" (S. 54). Es ist aber, damit es zur Bildung des Begriffes Existenz komme, notwendig, „dass dem Momente der Nichtexistenz die Accentuation zuteil werde" (S. 55). Das geschieht nun, wenn Wahrnehmungen und Erinnerungen sich auf einen gemeinsamen Gegenstand beziehen (S. 56). „Hat ein zum Bewusstseinsinhalt hinzugedachter Gegenstand längere Zeit Wahrnehmungsinhalte erzeugt, und erzeugt er plötzlich nur mehr Erinnerungsinhalte, so kommt mir dies vermeintlich veränderte Verhalten des Gegenstandes zum Bewusstsein" (S. 56). Er erscheint mir als nichtexistierend. „Es kann sich demnach der Begriff der Existenz erst bilden nach Ausbildung des Gegenstandsbewusstseins" (S. 56). Es heftet sich darum „an die gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte . . . das Moment der Existenz nur dann, wenn der Inhalt in Form eines Gegenstandes zugleich aus dem Bewusstsein hinausprojiziert gedacht wird" (S. 58). „Nicht das »Nicht mehr im Bewusstsein Sein« fällt hier an dem bloss erinnerten Inhalte auf, sondern das »Nur im Bewusstsein Gewesensein«. Der ungerade Gegensatz wird sich alsbald in den Gegensatz des »Ausserhalb des Bewusstseins Sein« und des »Nur im Bewusstsein Sein« verwandeln" (S. 58).

Wir halten die vom Vf. gegebene Erklärung der psychologischen Herkunft des Existenzialbegriffs für ebenso scharfsinnig wie der Hauptsache nach richtig. In der Tat gelangen wir zur Bildung des Existenzialbegriffs durch das Denken des Gegensatzes von Existierend und Nichtexistierend. Dieses Denken knüpft sich an die psychologische Tatsache der Erinnerung an. Es muss jedoch noch ein psychologisches Ereignis hinzukommen, durch welches unsere Aufmerksamkeit auf das in der Erinnerung erkennbare Moment der Nichtexistenz von etwas hingelenkt wird. Dieses Ereignis sucht der Vf. darin, dass ein Gegenstand, der uns zuvor in der Wahrnehmung gegeben war, uns fortan nur mehr noch als Erinnerungsvorstellung zum Bewusstsein kommt. Konsequent setzt der Vf. der Entwicklung des Existenzialbegriffs die Entwicklung der Distinktion des Nicht-nur-im-Bewusstsein-Seienden (des Gegenstandes) von dem Nur-im-Bewusstsein-Seienden (der blossen Vorstellung) voraus. Bezüglich

dieses letzteren Punktes möchte ich jedoch der Ansicht Ausdruck geben, ob nicht vielleicht doch andere Erfahrungen uns bereits vor der ebengenannten Unterscheidung den Gedanken der Nichtexistenz bilden lassen. Diese andern Erfahrungen suche ich einerseits in dem Zusammenwirken des Vorstellungsbewusstseins mit dem Gefühls- und Strebensbewusstsein und anderseits in der Tatsache, dass unsere Bewusstseinserlebnisse nie unmittelbar und im Nu abbrechen, sondern mehr oder minder allmählich abklingen, also eine letzte Phase durchlaufen, in welcher sie noch nicht gänzlich dem Bewusstsein entschwunden und doch nicht mehr das sind, was sie anfänglich waren. Dass wir nun hierauf aufmerksam werden und damit überhaupt die Tatsache des Wechsels von Sein und Nichtsein im Inhalt unserer Perzeption bemerken, hat seinen mächtigsten Antrieb darin, dass wir nicht selten bemerken, wie unser auf irgend welche Erlebnisse gerichtetes verlangendes oder abwehrendes Streben vergeblich bleibt. Lustvolles streben wir zu erhalten und zu behalten, Unlustvolles zu entfernen. Erleben wir die Vergeblichkeit eines solchen Strebens, so muss uns damit notwendig und ohne weiteres der Gedanke der Nichtexistenz eines Erstrebten und also auch überhaupt des Gegensatzes von Sein und Nichtsein zum Bewusstsein kommen. In derselben psychologischen Erfahrungstatsache liegt freilich auch ein Faktor, durch den wir zur Unterscheidung der subjektiven und der objektiven Welt gelangen. Doch bedarf es dazu noch weiterer Faktoren, die für die Bildung des allgemeinen Existenzialbegriffs nicht notwendig sind.

Wenn wir auch — um unsere Besprechung zu beschliessen — in einigen Punkten anderer Anschauung als der Vf. sein möchten, so nehmen wir doch keinen Anstand, in der besprochenen Arbeit eine wirkliche Bereicherung der philosophischen Litteratur zu erblicken und dieselbe um ihres lehrreichen und scharfsinnigen Inhaltes willen aufs wärmste zu empfehlen.

Bonn. **Dr. Jos. Geyser.**

Des Aristoteles Schrift über die Seele übersetzt und erklärt von Dr. theol. E. Rolfes. Bonn, Hanstein. 1901.

Das Interesse der Philosophen ist gegenwärtig so intensiv auf die Psychologie gerichtet, dass alle anderen philosophischen Disziplinen in den Hintergrund treten, beziehungsweise in Psychologie aufgelöst werden. Die Experimente, Forschungen, Studien, welche von den Psychologen auf Weiterbildung und Ausbildung der Psychologie gerichtet werden, sind geradezu staunenerregend, die Litteratur unübersehbar. Und was ist das Resultat so gewaltiger Anstrengungen? Eine unglaubliche Zer-

fahrenheit in psychologischen Fragen. Diese Zerfahrenheit zählt Ed. v. Hartmann in seiner Geschichte der neueren Psychologie ausdrücklich unter den vier charakteristischen Eigentümlichkeiten der modernen Psychologie auf; sie konstatiert als Tatsache L. W. Stern, selbst ein begeisterter Vertreter dieser Psychologie, in seiner Darstellung der psychologischen Arbeit im 19. Jahrhundert. In sozusagen offizieller feierlicher Weise wird diese Zerfahrenheit beklagt in der Festschrift, welche die Schüler Wundts zu seinem 70. Geburtstage als 19. Band der „Philos. Studien" veröffentlichten, welche als die Blüte des Wundt'schen Systems betrachtet werden kann.

„Die vulgäre Psychologie ist von Aristoteles bis auf Flechsigs Zeiten über die Etiketten, die sie den geistigen Vorgängen aufgeklebt hat, im wesentlichen sich einig geblieben. Vernunft, Verstand, Denken, Erinnerung, Phantasie, Gemüt, Gefühl, Trieb, Begehren, Wille — diese Bezeichnungen leben nach zweitausendjährigem Dasein anscheinend ungebrochen und unerschütterlich weiter ... Demgegenüber befindet sich freilich die wissenschaftliche Psychologie in einem Zustande bejammernswerter Uneinigkeit. Feindlich stehen Intellektualisten und Voluntaristen einander gegenüber: jene werden von diesen beschuldigt, das geistige Leben in die Schablone der Assoziation zu zwingen, die vor allem ausser stande sei, die Einheit der psychischen Erlebnisse im Ich begreiflich zu machen, und sie gaben den Vorwurf zur Antwort, dass der Voluntarismus aus dem Inventar der spekulativen Psychologie als eine der dunkelsten Wesenheiten die mystische Apperzeption übernommen habe und damit letzterdings das Gebäude seiner Erkenntnis auf transscendentalem Sande errichte." Und doch sollen „die durch Wundt uns vermittelten psychologischen Erkenntnisse heute allein im stande sein, der Vulgärpsychologie in allen ihren Verhüllungen den Boden innerhalb der Nervenheilkunde abzugraben."[1])

Wehe dem Nervenleidenden, der in die Hände eines Nervenarztes fällt, welcher mit allem, was bis jetzt die Menschheit und die Wissenschaft als Tatsachen erkannt und benannt, für veraltet erklärt und nach einer neuesten Psychologie kurieren will, von welcher ebenso modernste Psychologen behaupten, sie sei auf transscendentalen Sand gebaut.

Neben den »Philosophischen Studien« von Wundt ist die »Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane« von Ebbinghaus und Nagel das bedeutendste, vielfach den »Philosophischen Studien« antagonistische Organ der modernen Psychologie. Darin erklärt ein Hauptvertreter derselben, Th. Lipps:

„Die Psychologie unserer Tage bedarf einer Reform von Grund aus." „Die Psychologie unserer Tage scheint ... wiederum auf dem Standpunkt des naivsten Bewusstseins zurücksinken zu wollen." [2])

---

[1]) W. Hellpach, Psychologie und Nervenheilkunde. (Festschrift, Wundt zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht. I. Th.) S. 192 ff. — [2]) 28. Bd. 1902 S. 145: „Einige psychologische Streitpunkte".

Woher dieser traurige Misserfolg unverdrossener Tätigkeit? Die Uneinigkeit kann nur herrühren von Mangel an Richtpunkten, oder von der Anwendung falscher Richtpunkte. Das erstere wäre nicht das Schlimmste, aber die voraussetzungslose Wissenschaft lässt sich vielmehr von verkehrten Richtpunkten leiten: es ist dies der Monismus, der die Geister gefangen hält, die Verachtung gegen die christliche Philosophie, die man für abgetan erklärt.

Da ist es in Wahrheit ein sehr zeitgemässes Unternehmen, auf den Psychologen hinzuweisen, der für die Seelenlehre Grundlagen geschaffen hat, auf denen weiterbauend die christliche Philosophie eine einheitliche, konsequente Psychologie geschaffen oder doch entwickelt hat.

R. hat seine grosse Vertrautheit mit dem grossen Denker von Stagira schon in früheren Schriften, insbesondere mit seiner Seelenlehre durch die Schrift: „Die Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles“ [1]) bewiesen. Wie es freilich bei wirklich ernstem Studium nicht anders möglich ist, hat der Vf. mit der Zeit über manche Stellen des Aristoteles eine bessere Einsicht gewonnen, und es ist nur zu loben, dass er im Interesse der Wahrheit sich selbst berichtigt. Der Vf. hat die alten Kommentatoren des Aristoteles benutzt, die mittelalterlichen bevorzugt, die neueren nach Gebühr berücksichtigt, wenn er auch nicht selten den herrschenden Ansichten, wie sie namentlich durch Zeller sich eingebürgert haben, entgegentritt. Man könnte es wohl für unstatthaft erachten, dass dem hl. Thomas von Aquin so viel Bedeutung für die Erklärung des Stagiriten beigelegt wird. Nun, was die philologische Seite angeht, gibt der Übersetzer zu, dass Thomas nicht genügt für eine wissenschaftliche Behandlung des Aristoteles, wie sie von der modernen Kritik gefordert wird, dass aber der Scharfsinn des Aquinaten auch bei dürftigen kritischen und philologischen Hilfsmitteln in das Verständnis des grossen Philosophen eindringen konnte.

Gewiss, aber ich glaube, dass Thomas manchmal mehr in den Worten des Aristoteles findet, als dieser selbst dabei gedacht. Da nun R. den Aristoteles im Lichte der Thomistischen Auffassung sieht, scheint er uns ihn manchmal zu günstig zu beurteilen. Allerdings liegen die Auffassungen des Thomas in der Konsequenz der Aristotelischen Grundgedanken, und man kann sagen: Aristoteles ist ihr Urheber; ohne Aristoteles hätte die Entwicklung der Philosophie nicht die Richtung nehmen können, welche sie in der mittelalterlichen Philosophie genommen hat.

Dieses Verfahren nun, den Aristoteles im Lichte der späteren Entwicklung zu betrachten, könnte wohl getadelt werden, wenn es sich um

[1]) Paderborn 1896.

eine historisch-kritische Darlegung des reinen Aristotelismus handelte. Sie ist aber vollauf berechtigt, wenn man den grossen Philosophen als Ausgangspunkt der *philosophia perennis* zeichnen, den stetigen Zusammenhang der christlich mittelalterlichen Spekulation mit der klassischen griechischen darstellen will. Unter dieser Rücksicht hat Aristoteles für uns Interesse, die ausschliesslich historisch-kritische Behandlung können wir getrost den Philologen von Fach und den Geschichtsphilosophen überlassen, die ja hierin das Menschenmögliche leisten. Wir geben dem Übersetzer vollkommen Recht, wenn er speziell von der Psychologie des Aristoteles sagt:

„Es verdient in der Tat Staunen und Bewunderung, dass Aristoteles in dem vorliegenden Werke die psychologischen Probleme so genial zu lösen vermochte. Man weiss nicht, ob je ein Denker vor ihm, abgesehen von Plato, die Seelenlehre wissenschaftlich behandelt hat, und doch hat er diese Aufgaben in einer Weise erledigt, die im wesentlichen noch jetzt, nach zwei Jahrtausenden, unübertroffen dasteht. Man hätte ein Recht, ihn ebenso als Begründer der rationellen Psychologie zu bezeichnen, wie man ihn den Schöpfer der Logik nennt."

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Des Wardapet Eznik von Kolb „Wider die Sekten". Aus dem Armenischen übersetzt und mit Einleitung, Inhalts-Übersichten und Anmerkungen versehen von Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Frohnstetten, Ehrenkan. an der griech.-melchitisch-kath. Kathedralkirche von Panéas (Caesarea Philippi). Mit Druckerlaubnis. Wien, Mechitaristenverlag. 1900. 8°. X, 210 S. ℳ 5.

Die Einleitung orientiert uns kurz über das Leben des Verfassers und die bisherigen Ausgaben seines Werkes. Eznik lebte gegen Mitte des 5. Jahrhunderts. Er stammte aus dem armenischen Dorfe Kolb und wirkte mehrere Jahre hindurch als Bischof von Bagrevand. Sein Hauptwerk, dessen Übersetzung hier vorliegt, führt in den meisten noch erhaltenen Handschriften keinen besonderen Titel und enthält auch keine Einteilung in Bücher und Kapitel. Die in der deutschen Übersetzung angenommene Einteilung ist den beiden armenischen Ausgaben (Smyrna 1762 und Venedig 1826) entlehnt (vgl. S. 15 und 19 Anm. 1). Das 1. Buch: Zerstörung und Widerlegung der Sekten der Heiden (S. 19—88) ist gegen verschiedene heidnische Irrtümer über Erschaffung der Welt, Ewigkeit der Materie, Ursprung des Bösen, Natur der guten und der bösen

Geister usw. gerichtet. Das 3. Buch: Widerlegung der Religion der Perser, behandelt das persische Religionssystem, von dem Eznik sagt, es enthalte nichts anderes als die Lehre des Mani; er widerlegt darum den Dualismus und die Schöpfungslehre der Perser, ihre Sternendeutung und den damit zusammenhängenden Fatalismus, ihre Lehre über die Dämonen usw. In den Kapiteln 24—27 (S. 138—147) sucht der Autor die Bewegungen der Sonne, des Mondes und der Sterne zu erklären mit Hinweis auf die Ausdrücke der hl. Schrift, wo er natürlich an der geozentrischen Theorie festhält und ausser acht lässt, dass die Worte der hl. Schrift keine gelehrten Erklärungen geben wollen, sondern sich einfach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Menschen anpassen. Das 3. Buch: Widerlegung der Religion der griechischen Weisen bietet eine Darstellung und zugleich eine Refutation der bekanntesten griechischen philosophischen Systeme, wie jene der Pythagoreer, Platoniker, Stoiker und Epikureer, über Gott, Erschaffung, menschliche Seele, Leben usw. Unter anderm behandelt ein Kapitel (K. 16 S. 165—168) auch die Frage: „warum Christus erst so spät in die Welt kam?“ Die Antwort zeigt einige Verwandtschaft mit der Art und Weise, wie der hl. Chrysostomus dieselbe Frage erörtert in seiner Hom. 4. *in ep. ad Coloss.* (n. *35).* In dem 4. Buche: Wider Marcion widerlegt Eznik die dualistische Lehre Marcions über einen Gott des alten und einen Gott des neuen Testaments, über das mosaische Gesetz und das Gesetz des Evangeliums, sowie dessen Lehren über Christus (Doketismus), über Fleischverbot, Jungfräulichkeit, Auferstehung usw.

Diese Angaben zeigen genügend, wie der ganze Inhalt des Buches sich durchweg auf philosophischem Gebiete bewegt. Mit Ausnahme eines Teiles der Lehre Marcions sind alle andern widerlegten Lehren den heidnischen „Sekten“ entnommen und sind darum auch nicht so sehr mit den aus der Offenbarung abgeleiteten Gründen als vielmehr mit den Gründen einer gesunden Philosophie widerlegt (vgl. S. Thom. *Cont. Gent.* l. I. c. 2 und Eznik S. 87). Manche Darstellungen Ezniks sind unvollkommen, immerhin aber ist seine Schrift ein wichtiges Stück patristischer Litteratur, für deren Übersetzung wir dem Herausgeber, Herrn Schmid, wie auch der so tätigen Mechitaristen-Kongregation, welche die erste Anregung zu dieser Übersetzung gab, nur dankbar sein können. Der Übersetzer hat sich stets streng an das armenische Original angeschlossen und in zahlreichen Anmerkungen die bedeutenderen litterarischen Schwierigkeiten des Textes kurz erörtert, wie auch verschiedene historische Notizen eingefügt. Prof. Sim. Weber hat bereits vor einigen Jahren im „Katholik“ (1898, I. Bd. S. 216 ff. und 311 ff.) in dem Artikel: ‚Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern des Altertums‘ die Schrift Ezniks sehr ausführlich analysiert durch eine genaue Dar-

stellung des logischen Aufbaues des Werkes und durch Wiedergabe der Hauptargumente, so dass wir nicht umhin können, auf diese Arbeit zu verweisen.

Hünfeld. **G. Allmang** O. M. I.

La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique. Par D. Nys, Prof. à l'univ. cath. de Louvain. Louvain, institut supér. de philos. 1901. 8. V, 289 p. *Fr.* 3.

Der rührige Verf., dessen Monographie über die Zeit wir vor kurzem in dieser Zeitschrift (14. Jahrg. 1901, 1. Heft S. 81—85) lobend besprechen konnten, beschert uns in rascher Folge mit einer flott geschriebenen Abhandlung über den Raum.

Der Inhalt dieser Schrift gliedert sich folgendermassen: I. Teil. Kosmologische Theorie des Raumes. I. Kap. Die Natur des Raumes (äusserer Ort, innerer Ort, der Raum, Kontrole dieser Theorie durch die Erfahrung) p. 1 – 90 — II. Kap. Die Eigenschaften des Raumes (Einheit, Endlichkeit oder Unendlichkeit, Fülle oder Leere, Homogeneität oder Heterogeneität des Raumes, ist der Raum der ausschliessliche Behälter körperlicher Dinge?) p. 90—181. III. Kap. Die Systeme. Die gemässigt-realistische Theorie der Scholastiker. — Subjektivistische oder idealistische Theorien (Kant, Renouvier, Dunan, Baumann, Bergson, Leibniz, Spencer). — Idealistische, aber scheinbar realistische Theorien (Descartes und Balmes, Palmieri, Vacherot, Seeland). — Extrem realistische Theorien (Clarke, Newton, Fénélon, die Atomisten, Gassendi) p. 181—259. — II. Teil. Psychologische Theorie des Raumes (im gemässigt realistischen Sinne) p. 259—289.

Es sei mir gestattet, gleich einige Meinungsverschiedenheiten zu äussern. 1. in metaphysischer Hinsicht. *a.* Nys geht in seiner Synthese des Raumes vom Begriffe der Entfernung aus.

„Kein Raum ohne die Beziehung der Entfernung. Keine bestimmte Entfernung, die nicht eingeschlossen wäre zwischen zwei *termini extremi*, d. h. zwischen zwei gegebenen Lagen. Die Lagen oder die durch den Körper eingenommenen Orte spielen also die Rolle fundamentaler Elemente oder Erzeuger des Raumes“ (p. 1).

Daraus folgert er mit Recht: jeder Raum setzt wenigstens zwei Körper voraus, zwischen die er eingeschlossen ist (p. 72), ein isolierter Körper ist überhaupt nicht im Raum (p. 73), Raum und äusserer Ort sind bloss logisch von einander unterschieden, indem das formelle Element des Raumes die Beziehung der Entfernung ist, sein materielles aber die begrenzenden Oberflächen der Körper, während beim äusseren Ort das Verhältnis das umgekehrte ist (p. 65), so ist also schliesslich der Raum ‚eine Beziehung von dreifacher Dimension, die aus sich weder ein eigenes Sein noch eine bestimmte Grösse hat, sondern deren ganze Realität in den

Termini der Beziehung beruht d. h. in den Oberflächen der Körper, welche die Grenzen des Raumes bilden" (p. 70), genauer gesprochen in den inneren Ubicationen dieser Körper (p. 71).

Mir scheint, dass der Raumbegriff damit nicht auf die rechte Grundlage gestellt ist. Nicht die Vorstellung der Entfernung, sondern diejenige der Ausdehnung (welche absieht von bestimmten oder unbestimmten Grenzen,) ist, wenn wir uns genau erforschen, die erste, die wir vom Raume haben; woraus sich dann ergibt, dass der Raum durchaus nicht relativen Charakters ist. sondern ein absolutes *ens rationis cum fundamento in re*, nämlich die *possibilitas locandorum corporum*, die nebenbei bemerkt weder Substanz noch Accidens ist, wie Gassendi richtig annahm (gegen den Verf. p. 258), und die *in concreto* gefasst werden kann bald als Zwischenraum, bald als äusserer bald auch als innerer Ort; in der Tat sind die beiden letzteren doch auch Teile des Raumes. Vielleicht wäre es deshalb auch angemessener, sie als solche zu behandeln und sie nicht in so exklusiver Weise dem Raume entgegenzustellen, wie dies, wenigstens in bezug auf den inneren Ort, vom Verf. geschieht. Ein Abgehen von der hergebrachten Behandlungsweise dürfte hier um so weniger befremden, als die Auffassung der Scholastiker vom äusseren Ort und ihre Vernachlässigung des inneren Ortes beeinflusst waren durch kosmogonische, von Aristoteles überkommene Vorurteile (p. 42).

b. Die inneren lokalisierenden Ursachen der Körper sind nach dem Verf. die schon von Suarez, Lugo u. A. vertretenen *ubicationes internae*. Ihre Existenz wird erschlossen aus der Realität der Bewegung und der Bewegungsveränderungen (p. 1—31). Dieser Beweis ist, soweit er die Realität und den absoluten Charakter der Bewegung betrifft, mit überzeugender Kraft und Gründlichkeit geführt; mit grossem Interesse liest man auch die Darlegung, wie die Ansicht von der essentiellen Relativität der Bewegung überhaupt aufgekommen sei (p. 30). Allein der Sprung von diesem festen Boden der Bewegung ins dunkle Reich der Ubicationen dünkt mir allzu kühn, er kann nur auf Kosten der Bewegung selber unternommen werden. Nach Nys umschliesst die Bewegung nämlich ein zweifaches Element (p. 6): ein formelles, den *fluxus ubicationum internarum*, und ein materielles, die aus diesem *fluxus* resultierende Reihe von Lageveränderungen. So real also die Bewegung ist, so real sind die Ubicationen und umgekehrt (p. 11. 15). Ob diese Auffassung von der Bewegung viele Freunde gewinnen wird? Wir bezweifeln es sehr. Durch diese Identifizierung mit Wesen, die trotz allem und allem ein so problematisches Dasein fristen wie die Ubicationen, muss die objektive Giltigkeit der Bewegung notwendig erschüttert werden. Überdies: wenn die Bewegung formell eine in der Veränderung begriffene *ubicatio interna* ist, wo liegt die Ursache dieser fortwährenden Veränderungen oder Ubi-

cationen? In dem von aussen gekommenen Stoss? Aber dieser hat längst aufgehört, wenn der *fluxus ubicationum* noch anhält? Oder in einer durch den Stoss im bewegten Körper erzeugten *qualitas motrix* (so p. 14)? Aber das ist wiederum eine Entität, die inbezug auf Ursprung und Wesen gerade so zweifelhaft erscheint als die Ubicationen! Und wenn auch die Existenz der *qualitas motrix* auf diese Weise erklärt wäre, wo ist aber jetzt die Ursache für deren fortwährendes Influieren auf die Ubicationen? — Bei den äusseren lokalisierenden Ursachen vermisst man den Hinweis auf die äusseren, die Bewegung brechenden und den Körper an einem bestimmten Orte festhaltenden Hindernisse.

c. Wenn die *ubicatio interna* ein reales, absolutes (gegen Schneid und Remer), extensives Accidens ist (p. 37), und andererseits jede existierende Extension nur durch eine *ubicatio* lociert werden kann, so kehrt sofort die Frage wieder, durch welche *ubicatio* diese erstere lociert wird, und so fort: ein *regressus in infinitum* scheint unvermeidlich.

2. In methodologischer Hinsicht. Die Verquickung absolut sicherer Wahrheiten von fundamentaler Bedeutung mit mehr oder weniger probablen Theorien ist ein methodologischer Fehler. Dieser Fehler scheint mir begangen worden zu sein durch die oben erwähnte Verknüpfung der Bewegung mit der *ubicatio interna*, ferner des Raumes mit derselben *ubicatio* (so dass beider Realität bezw. Objektivität steht und fällt mit der Realität der *ubicatio* [p. 11. 15. 71. 72]), sowie des Raumes mit dem Hylomorphismus oder wenigstens Antidynamismus, wie es in der Refutation Seelands geschieht (p. 240—245). Ferner: das Problem des Raumes scheint mir an erster Stelle der Erkenntnistheorie anzugehören. Der Verf. betont zwar ausdrücklich, dass er mit Vorzug die metaphysische Seite der Frage habe ins Auge fassen wollen (p. 260), aber es lässt sich füglich bezweifeln, ob dies bei der Raumfrage angängig sei. Indes hat er das psychologische und erkenntnistheoretische Moment tatsächlich so ausgiebig und gründlich behandelt, dass es fast bloss einer Umstellung der Kapitel bedürfte, um diesen Wunsch zu erfüllen (etwa so: Kap. III, sodann II. Teil, hierauf Kap. I und II). Manche Wiederholungen würden dadurch vermieden.

Die Fragen über Endlichkeit und Unendlichkeit, Fülle und Leere, Homogeneität und Heterogeneität des Raumes sind mit grosser Sachkenntnis und Allseitigkeit erörtert; freilich wird die Möglichkeit einer unendlichen Anzahl von Räumen, da dieselbe in der Theorie des Verfs. die aktuale unendliche Menge von Körpern zur Voraussetzung hat, trotz der reichhaltigen Beweisführung des Verf. nicht jedermann einleuchten. Eine besondere Anerkennung verdient die ausgezeichnete und ausführliche Darlegung und Kritik der verschiedenen Raumtheorien (p. 181—254). Der Verf. selber vertritt die gemässigt realistische Ansicht. Das ist u. E.

auch der einzig zulässige Standpunkt; aber so wie der Verf. haben ihn die Scholastiker, und wie mir scheint mit grossem Rechte, nicht vertreten. — Bemerken möchte ich noch, dass man dem Raume insofern allenfalls ein gewisses relatives Sein zuschreiben kann, als er nicht unabhängig von der Möglichkeit von Körpern gedacht werden kann. Bezüglich der Homogeneität des Raumes mögen noch folgende Sätze des Verf. hier Platz finden:

„Die drei Geometrien (des Euklides, Lobatchefsky und Riemann) bilden ein dreiteiliges System, das vollkommen zusammenhängend und unangreifbar ist. Das wirkliche Terrain der Diskussionen sind die Postulate (in jeder der drei Geometrien) und die Beziehungen der neuen Geometrien zu den sinnfälligen Tatsachen. Nun aber hat bis jetzt noch niemand die metaphysische Notwendigkeit der (euklidischen) Postulate bewiesen . . . die Existenz dieser Postulate wird freilich durch das Zeugnis der Sinne verbürgt . . . damit ist aber blos die tatsächliche Einrichtung unseres Universums nach den euklidischen Gesetzen erwiesen, nicht aber deren absolute Notwendigkeit," denn es scheint ganz gut denkbar, dass die nicht-euklidischen Raumtheorien von Gott nicht nur verwirklicht werden, sondern sogar von uns, vermöge anderer, vollkommenerer Organe aufgefasst werden könnten (p. 170 sq.). Wird durch diese Einräumungen nicht die Evidenz und damit das Kriterium der Wahrheit in Frage gestellt? Es scheint doch, als ob jenen euklidischen Postulaten die denkbar grösste Evidenz innewohne?

Dass der Verf. seine Raumtheorie in so wesentlicher Weise von den Ubicationen abhängig gemacht hat, scheint uns ein wenig glücklicher Gedanke. Im übrigen aber wollen wir die ausgezeichnete Behandlung der Systeme, der Eigenschaften des Raumes usw. noch einmal rühmend anerkennen, sowie die klare, gefällige Darstellungsweise. Auch die deutsche Litteratur ist in anerkennenswerter Weise herangezogen.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

The world view of a scientist. Ernst Haeckels philosophy by Prof. Fr. Thilly, Univ. of Missouri. Reprinted from Popul. Science Monthly, Sept. 1902.

Nachdem die Welträtsel von E. Haeckel in Deutschland von den berufensten Männern der Wissenschaft ihre Abfertigung gefunden, ist es interessant zu hören, wie man jenseits des Ozeans über die Wissenschaftlichkeit Haeckels urteilt. Unser Autor fasst das Resultat seiner Kritik in das vernichtende Urteil zusammen: das System Haeckels verletzt die fundamentale Forderung einer wissenschaftlichen Hypothese: es widerspricht sich und erklärt die Tatsachen nicht. Es ist so voll von Wider-

sprüchen, dass seine Gegner keine Schwierigkeit haben werden, aus den Welträtseln Stellen zu citieren, die ihn aller Häresie unter der Sonne überführen, während seine Verteidiger mit gleichem Erfolg alle Anklagen als unbegründet zurückweisen können . . .

„In Wahrheit ist Haeckels Philosophie gar kein System, sondern ein Konglomerat von verschiedenen Systemen, ein metaphysisches Potpourri.

„Das ist vielleicht einer der Gründe seiner Popularität. Wer vieles bringt, wird Jedem etwas bringen."

In dieser Begründung der so starken Verbreitung der Haeckel'schen Schriften können wir dem Vf. nicht beistimmen: der alleinige Grund ist, weil er den menschlichen Leidenschaften eine scheinbar wissenschaftliche Begründung und Berechtigung bietet.

Haeckel wirft Männern wie Wundt, Helmholtz, Virchow, Du Bois-Reymond, welche den Materialismus ihrer Jugendjahre aufgegeben, vor, sie seien wieder kindisch geworden, er aber habe den Mut, seine Jugendüberzeugungen festzuhalten. Dagegen bemerkt der Vf.:

„Ich denke, dass er Glauben verdient, wenn er sagt, was er wirklich glaubt, aber die Tatsache, dass er glaubt, was er glaubt, ist für mich kein Zeichen, dass seine Freunde sich in ihrer zweiten Kindheit befinden, sondern dass Haeckel noch in seiner ersten ist, was Philosophie betrifft."

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Philosophische Studien**, 19. Bd. Festschrift, Wilhelm Wundt zu seinem siebzigsten Geburtstage überreicht von seinen Schülern. 2 Teile. Leipzig, Engelmann. 1902.

Eine schöne Ehrengabe ist es, welche dankbare Schüler hier ihrem verehrten Lehrer darbringen, ein schöner Ehrenkranz, der dem unermüdlichen Forscher gebührt. Wir wollen von einigen der bedeutendsten Abhandlungen darum den Inhalt kurz skizzieren, von einigen reicht zur Charakterisierung der Titel hin. Da der greise Philosoph bereits in allen Weltteilen Schüler in akademischen Stellungen besitzt, so sind auch Aufsätze in französischer und englischer Sprache aufgenommen.

Eine warme Widmung, offenbar herzlich gemeint, spricht die Gefühle der Dankbarkeit und Anerkennung gegen einen so hochverdienten Lehrer aus, welche auch die spezifische philosophische Bedeutung Wundts zum Ausdruck bringt: „Zu Ihrem 70. Geburtstage, an dem wir Sie in alter Frische, Freiheit und Grösse wirken und schaffen sehen, konzentrieren sich die Empfindungen, die wir für Sie hegen, in dem innigen Wunsche, dass Sie noch viele Jahre in ungeschwächter Rüstigkeit als unser hochverehrtes Haupt an unserer Spitze stehen und walten möchten. Nach wie vor fruchtbare Saat auszustreuen und Ihr Lebenswerk, das unvergleichliche, auszubauen und zu vollenden, sei Ihnen vergönnt zur Mehrung der geistigen Energie in der Welt und zur lebendigen Förderung sittlicher Werte!“

I. Bd.: Discrimination of shades of gray for different intervals of time by Frank Angell (Leland, Calif.). Unterscheidung von Schatten von Grau für verschiedene Zeitintervalle. — **Zur Psychologie der gebundenen und der freien Wortstellung.** Von P. Barth (Leipzig). Die verschiedenen Sprachen sind in der Wortstellung sehr verschieden

gebunden. Die germanischen haben bei der sonst überall zu beobachtenden Schablonisierung in der Wortstellung sich eine verhältnismässig grosse Freiheit bewahrt; dies entspricht der starken Individualität des germanischen Charakters, wie er besonders im Mittelalter stark ausgeprägt erscheint. — **Contribution à l'étude de l'individualité dans les associations verbales par B. Bourdon** (Rennes). — **The time of perception as a measure of differences in intensity by J. McKeen Cattell** (Columbia Univ. N. Y.) Die Reaktionszeit ein Mass für Intensitätsunterschiede. — **Die Hauptformen des Rationalismus von J. Cohn** (Freiburg i. Br.) — **Die sprachwissenschaftliche Definition der Begriffe „Satz" und „Syntax" von O. Dittrich** (Leipzig). — **Über die Bedingungen und den Beginn der Ablösung der Fersen vom Boden von O. Fischer** (Leipzig). — **Roger Bacons Stellung in der Geschichte der Philologie von E. Flügel** (Leland Stanford Univ. Californ.). Wenn auch Baco dem Sprachstudium keine selbständige Bedeutung zuschreibt, „müssen wir erkennen, dass er einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Philologie verdient", trotz des wegwerfenden Urteils Prantls, „man wird nicht anstehen, in seiner Kritik einen wesentlichen Fortschritt philologischer Studien zu erkennen, und ihn für einen Vorläufer der Philologie der Renaissance zu halten." — **Psychologie und Nervenheilkunde von W. Hellpach** (Heidelberg). „Sichere und bleibende Wirkung psychologischer Einflüsse in der Nervenheilkunde kann nicht die Einnistung einer Schulpsychologie in fremde Gebiete, sondern die Befreiung eben dieses Gebietes von der traurigen Vorherrschaft der Vulgärpsychologie sein." — **An experimental study of writing movements by Ch. H. Judd** (Cincinnati). Es wird das Verhältnis zwischen dem Bewusstsein und der Schreibbewegung untersucht, nämlich: „Welches ist die Beziehung des Bewusstseins zu der Aneignung der Schreibbewegung, und welche Aenderung in diesen Beziehungen treten ein, wenn die Bewegungen automatisch werden." Speziell fand der Vf., dass die *sensations of movement* keinen wichtigen Anteil bei der Erwerbung des Schreib-Habitus haben. — **Über Verteilung und Empfindlichkeit der Tastpunkte von Fr. Kiesow** (Turin). Aus des Vfs. Versuchen scheint ihm die Annahme berechtigt, dass für die Messung der Empfindlichkeit der einzelnen Hautstellen neben der Dichte der Punkte die mittlere Schwelle der Tastpunkte und neben diesen die Häufigkeits- wie die kleinsten und grössten Werte in Betracht zu ziehen sind. — **Die Dimensionen des Raumes von A. Kirschmann** (Toronto). Gegen die höheren Dimensionen. „Die Ausdehnung ist an und für sich nicht Grösse; sie wird es erst dadurch, dass auf Grund der Aenderung, die wir Bewegung nennen, die Intensitätsvergleichung auf sie angewendet wird. Es gibt keine andern als intensive Grössen. Auch der Raum, die Extension, ist als Grösse intensiv (gemessen durch die Intensität gewisser Empfindungen). Alles

Messen ist daher in letzter Instanz ein Messen intensiver Grössen.“ „Der ‚*n* dimensionale Raum‘ ist nur ein unpassender und irreführender Ausdruck für die ‚Mannigfaltigkeit mit *n* unabhängigen Variabeln‘.“ — **Über Naturzwecke von E. König** (Sondershausen). Die Teleologie in der Natur erklärt sich am einfachsten, „wenn man den individuellen Voluntarismus zum universellen erweitert, d. h. wenn man das Wirken physischer Ursachen überhaupt als Erscheinungsform einer einheitlichen Willenstätigkeit betrachtet“, wie v. Hartmann und Wundt. — **Die Arbeitskurve von E. Kräpelin** (Heidelberg). Es wird zum ersten Male unternommen, die Arbeitskurve zu zerlegen und den Einfluss der verschiedenen Faktoren: Übung, Ermüdung, Anregung, Gewöhnung, Antrieb einzeln zu erforschen. — **Über die Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken von O. Külpe** (Würzburg). In den Sinneseindrücken sind keine immanenten Momente für Objektivierung und Subjektivierung gegeben; es besteht allerdings eine Neigung zur Objektivierung. Fortwährend nehmen wir Deutungen der Eindrücke vor, die subjektiven Momente kommen uns nicht zum Bewusstsein. — **Über binaurale Schwebungen von P. Rostocky** (Grossenhain). Die Schwebungen, welche durch zwei von zwei verschiedenen Ohren gehörten Tönen entstehen, sind peripheren Ursprungs; die Knochenleitung des Kopfes bringt den Ton nach dem andern Ohre. „Nach allen bisherigen Erfahrungen gilt zunächst unbestritten, dass die beiderseitigen Reize, bevor sie im Organismus Punkte treffen, deren Erregungsstärken in letzter Instanz für die Empfindungsstärken massgebend sind, zu einer Mischung gelangen, dass sie dabei oszillatorische Form haben und dass die Mischung in einer Interferenz bestehe.“ Diese Interferenz kann nicht vor sich gehen, „ohne dass auf jeder Seite der dort direkt zugeleitete Reiz mitschwingende Teile im Ohre getroffen hat“. Mit den Schwebungen hängt eine Lokalisationsänderung eng zusammen; „langsame diotische Schwebungen sind stets von einer in gleichem Tempo mit jener sich wiederholenden Lokalisationswanderung begleitet.“ Diese kann lediglich durch das Intensitätsverhältnis diotischer Erregungen bedingt sein; wir versetzen die Erregung dahin, woher der stärkere Eindruck kommt; die Intensitätsschwankungen können nur von Interferenzen kommen, denn die Schwankungen erfolgen periodisch. — **Studies of Melody in English Speech by E. W. Scripture** (Yale Univ. New Haven, Conn.).

II. Bd. Das Inertialsystem vor dem Forum der Naturforschung von L. Lange (Tübingen). Gegen den Galilei-Newton'schen Trägheitsbegriff, der einen absoluten Raum und eine absolute Bewegung annimmt, und darnach feste Ortsbestimmungen gibt. Dem Vf. dient „das höhere heliozentrische Inertialsystem“ zur Ortsbestimmung. Doch ist dasselbe „noch nicht die allerletzte Instanz der astronomischen Ortsbestimmung

und Dynamik. Wünschenswert wäre es vielmehr, auf das höhere baryzentrische Inertialsystem des Fixsternkomplexes loszusteuern, und als die oberste, wohl niemals zu verwirklichende Idealinstanz müsste das exakte baryzentrische Inertialsystem des Universums stets im Hintergrund aller unserer Betrachtungen bestehen bleiben. Rein geometrisch betrachtet, deckt sich das letztere vollständig mit Newtons ‚absolutem Raum'; den Nachweis, dass der Begriff als solcher ein ungleich klarerer, von jeder Mystik entkleidet ist, darf ich mir wohl sparen." Kritik anderer neuerer Fassungen des Trägheitsgesetzes, wie z. B. der von L. Weber: „Wenn auf einen materiellen Punkt keine Kräfte einwirken, besitzt er eine universell-geradlinige gleichförmige Bewegung. Und umgekehrt."[1]) „Wer in dem Trägheitssatz einen tieferen Sinn als einer partiellen Konvention sucht, verlässt eben damit meiner Meinung nach das Gebiet der strengen Wissenschaft." — **Über die Helligkeitsvariationen der Farben von A. Lehmann** (Kopenhagen). „Durch die relative Grösse der Steigerungskoeffizienten der Farben kann die Sensibilität der Netzhaut für die betreffenden Farbenstrahlen gemessen werden. Die Helligkeitsvariationen der Farben, die hauptsächlich durch die verschiedene Grösse der Steigerungskoeffizienten bedingt sind, werden somit einfach eine Folge davon, dass die Netzhaut verschiedene Sensibilität besitzt für Licht verschiedener Wellenlänge." Dies „spricht gegen jede Komponententheorie; ob diese drei, vier oder sechs Grundbegriffe, Urvalenzen oder dergleichen annimmt, ist in dieser Beziehung ganz einerlei": am wahrscheinlichsten „scheint mir daher Wundts Periodizitätstheorie, die einen besondern Vorgang für jede Farbe annimmt". — **Einleitung in die allgemeine Theorie der Mannigfaltigkeiten von Bewusstseinsinhalten von G. F. Lipps** (Leipzig). „Demgemäss sind die Bewusstseinsinhalte überhaupt und die empirisch einfachen Bewusstseinsinhalte insbesondere als Kombinationen von intensiv abstufbaren und qualitativ schlechthin verschiedenen Elementen aufzufassen, und es sind ihre Beziehungen aus den Gesetzmässigkeiten, von welchen die Kombinationen beherrscht werden, abzuleiten." „Sollen die als Kombinationen der n Elemente a_x, b_y, c_z ... sich darbietenden Bewusstseinsinhalte $[a_x, b_y, c_z \ldots]$ zusammengehören und eine nicht zerfallende Mannigfaltigkeit M $[a_x, b_y, c_z \ldots]$ bilden, so dürfen die Elemente weder einzeln noch gruppenweise von den übrigen Elementen in der Veränderlichkeit ihrer Intensitäten unabhängig sein, sie müssen vielmehr Bedingungen genügen, die sich auf die Gesamtheit der variabelen Intensitätswerte x, y, z ... beziehen." — **Die Entstehung der ersten Wortbedeutung beim Kinde von E. Meumann** (Zürich). Die ersten deutschen Beobachter der Entwicklung der Kindersprache, insbesondere Sigismund,

[1]) Ueber das Galileische Prinzip. Kiel 1891.

Lindner und Preyer fanden bereits logische Funktionen beim lallenden Kinde. Aehnlich die Franzosen Perez, Tayne und Compayré; letzterer nimmt ausdrücklich ein vorsprachliches Urteilen und Schliessen an. Dagegen haben die Engländer Darwin und Sully den Assoziationen mehr Bedeutung zuerkannt. Dieser logischbegrifflichen Deutung der ersten Worte des Kindes ist in neuester Zeit zunächst durch die Statistik der kindlichen Vokabulare seitens amerikanischer Psychologen und Linguisten, nun durch Wundt und seine Schüler, Eber, Ament entgegengetreten worden. Indes hat letzterer durch seine schematische Gegenüberstellung von Wortvorstellungen und Sachvorstellungen und die Identifizierung von Wortbedeutung und Begriff die ältere Theorie wieder z. T. repristiniert. Nach Tracy, Sully, Ament ist es z. B. ein Schluss, wenn das Kind beim Klange der Hausschelle „Papa" sagt. Wenn es schellt, muss er kommen! B. Erdmann behandelt die Frage zu schematisch und konstruktiv; ihm gilt es zu erklären, wie beim Kinde sich Sachvorstellungen mit Wortvorstellungen assoziieren, während doch die Sachvorstellungen im intellektualistischen Sinne Erdmanns sich erst spät einstellen. Der Vf. geht nun mit Wundt von späteren Lebensjahren des Kindes, vom 5. bis 6. Lebens- und Schuljahren, aus, um die früheren Sprechäusserungen zu deuten; er denkt sich im frühesten Alter die Wortbedeutungen so einfach als möglich und nimmt im Zweifel die allgemeine körperlich-geistige „Entwickeltheit" zu Hilfe. Er kommt damit zu folgenden Ergebnissen: „Die ersten Wortbedeutungen des Kindes sind ausschliesslich emotioneller oder volitionaler Natur. Seine ersten Worte sind Wunschworte oder Gefühlswörter. Sie bezeichnen daher entweder gar keine Objekte oder Vorgänge, sondern nur Gefühle und Begehrungen, oder wenn sie zugleich Objektbezeichnungen sind, so ist diese Bedeutung eine mehr nebensächliche, und sie sollen in Wahrheit die emotionellen oder volitionalen Beziehungen der Gegenstände zu dem Kinde bezeichnen. Erst durch einen Prozess, den ich kurz als Intellektualisierung der ersten Worte bezeichnen will, werden die Wortbedeutungen gegenständlicher Natur (Bezeichnungen von Wahrnehmungsinhalten, Dingen oder Vorgängen), ohne dass deren emotionelle Seite ganz zurücktritt. Diese Intellektualisierung der ersten Wortbedeutungen ist der erste Schritt zu einer zweiten Sprechstufe, die ich die assoziativ-produktive nenne (mit Rücksicht auf gewisse besondere Verwendungen dieser kindlichen Worte könnte man sie auch die assoziativ-suggestive nennen). Erst an diese schliesst sich in sehr langsamer Vervollkommnung der Prozess der logischen Umbildung der assoziativen Wortbedeutungen zu begrifflichen Wortbedeutungen an. Der letztgenannte ist der noch am wenigsten aufgeklärte Prozess der kindlichen Wortentwicklung. Diese Entwicklung kommt auch in der ‚äusseren Sprechform', sogar in der Grammatik des Kindes und in seinem Vokabularium deutlich zum Ausdruck, indem die ersten Worte des Kindes sämtlich

Satzworte sind, — denn ein Wunsch- oder Begehrungswort ist notwendig auch ein Satzwort. Ich behaupte daher, dass nicht nur, wie zuerst Romanes und Waitz festgestellt haben, die Sätze des Kindes mit sogenannten Satzworten beginnen, sondern die ersten Worte des Kindes sind überhaupt Satzworte. Die Wortfunktion des Wortes entwickelt sich erst aus seiner Satzfunktion durch einen einschränkenden Prozess. Der natürliche Gang der Sprachentwicklung ist in diesem Punkte völlig paradox . . . Die erste grammatische Stufe des Kindes, die den Wunschworten entspricht, trägt einen verbal-interjektionalen Charakter (John Dewey)." — **Über den Zusammenhang zwischen der Methode der Minimaländerungen und der Methode der richtigen und falschen Fälle von Erich Mosch** (Leipzig). — **Fluctuations of attention and After-images by E. A. Pace** (the cathol. Univ. Washington). Die Veränderungen der Nachbilder erklären sich durch den Einfluss der bekannten periodischen Schwankungen der Aufmerksamkeit in folgender Weise. Der schwache Reiz bewirkt eine Ermüdung der Netzhaut; infolgedessen entschwindet der Reiz der direkten Beobachtung. Dadurch werden zentrale Aenderungen verursacht, welche die Aufmerksamkeit beeinflussen; dadurch wird der Accomodationsprozess affiziert, daraus ergibt sich eine Aenderung der Wirksamkeit des Reizes auf die Netzhaut. Beim Wiedererscheinen des Reizes hat die Netzhaut sich erholt, und fungiert besser oder schlechter, je nachdem der Accomodationsprozess helfend oder hindernd eingewirkt hat. Damit erklärt sich am besten die Wechselwirkung zwischen zentralen und peripheren Funktionen; auch braucht die Aufmerksamkeit nicht als transscendentale Tätigkeit behandelt zu werden. — **Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus von Raoul Richter** (Leipzig). — **Der Wille in der Natur von Bastian Schmid** (Bautzen). Der Wille wird als Urgrund in ganz anderer Weise von Schopenhauer und von Wundt aufgestellt. — **Zur Lehre von den Allgemeinbegriffen von G. Störring** (Leipzig). „Den Vorstellungen gegenüber charakterisiert sich der Allgemeinbegriff so, dass er auf differente Grössen Anwendung findet, die zugleich als different aufgefasst werden. Sodann trägt derselbe den Charakter der Konstanz. Die ersteren Bestimmungen betreffen die Allgemeinheit des Allgemeinbegriffes, die letztere betrifft den Begriffscharakter des Allgemeinbegriffes." — **Eye-Movements and the Aesthetics of Visual form by G. M. Stratton** (Univ. of Calif.). Augenbewegungen und die Aesthetik der Anschauungsformen. — **Philosophie der Theologie von K. Thieme** (Leipzig). Die Religion darf nicht auf Kosmologie gegründet werden, sie ist Glauben. „Je bestimmter eine Philosophie ihre höchsten Ideen aus dem Gemüt ableitet, um so leichter kann sie sein Postulieren derselben und sein religiöses Glauben mit einander verwechseln. Aber die beiderseitigen Gegenstände sind eben nur einigermassen analog. Jene

philosophischen Ideen entbehren wegen ihrer absoluten Unendlichkeit jedes bestimmten Inhaltes. Diese Unbestimmtheit, zureichend weil unüberschreitbar für das philosophische Denken, befriedigt nicht das religiöse Gemüt. Es will einen bestimmten vorstellbaren Inhalt. Darum glaubt es an Gott und den schöpferischen Weltwillen, dessen persönlicher Willensakt der letzte Grund der gesamten geistigen Entwicklung sei, und an einen idealen Endzustand des eigenen Daseins wie des Seins aller Dinge." — **Ein Versuch, die Methode der paarweisen Vergleichung auf die verschiedenen Gefühlsrichtungen anzuwenden von E. B. Titchener** (Cornell Univ. N. Y.). Die Untersuchungen mit Tönen, Farben, Gerüchen bestätigten die Lust-Unlusttheorie gegen die Wundt'schen drei Gefühlspaare. Die Wundt'schen Gegensätze bedeuten „nicht Gegensätze der reinen Gefühle, sondern vielmehr Gegensätze der einfachsten Gefühlsgebilde" (ähnlich den Stumpf'schen Verschmelzungen). „Darnach hätten wir im konkreten Erlebnis angenehme und unangenehme, angenehm erregende und unangenehm erregende, angenehm beruhigende und angenehm deprimierende usw. Gefühle." — **Die Gründe für die Erhaltung der Kultur von A. Vierkandt** (Berlin). — **Beiträge zur Psychologie des Traumes von W. Weygandt** (Würzburg). Die bekannte sog. retroaktive Wirkung des Traumes erklärt der Vf. für eine Zerlegung komplizierter Vorstellung in successive Momente durch die Reproduktion oder gar durch die Wiedergabe. Er beschränkt seine Untersuchungen auf die sog. Schlummerbilder. „1. Es bestehen dauernd gewisse somatische Sensationen, darunter auch entoptische und entotische Erscheinungen, welche ebenso wie minimale periphere Reize kontinuierlicher Art im wachen Leben nur bei besonderer Aufmerksamkeitsspannung wahrgenommen werden . . . 2. In der Zeit vor dem Einschlafen können beim Erschlaffen des apperceptiven Denkens die präsomnischen Sensationen auftreten, beruhend auf jenen somatischen Sensationen oder auf andern leichten andauernden Sinnesreizen von der Peripherie her, welche während des wachen Lebens nicht in den Blickpunkt des Bewusstseins treten. 3. Mit dem Moment des Einschlafens, der psychologisch durch das Verschwinden des Situationsbewusstseins markiert ist, treten jene Sensationen in die Traumvorstellungen über . . ." — **Zur Theorie des Bewusstseinsumfangs und seiner Messung von W. Wirth** (Leipzig). Von der Messung des gesamten Bewusstseinsumfangs kann keine Rede sein, sondern nur vom akustischen, das Wundt untersuchte, oder optischen, welches Vf. gemessen. Auch eine völlige Gleichzeitigkeit ist nicht zu verlangen. „Die Enge des Bewusstseins äussert sich nicht so sehr in einer festen Einschränkung der Zahl von unterscheidbaren Elementen, die innerhalb des gesamten Bewusstseins mit seiner apperceptiven und perceptiven Region vorkommen, als insbesondere in einer Einschränknng des Gesamtwertes der verschiedenen Klarheitsgrade der simultan be-

wussten Einzelmomente.“ „In derjenigen Versuchsreihe, in welcher die zwölf um den Mittelpunkt (der Drehscheibe) symmetrisch gelagerten Figuren, nach Ausschluss der 12 Eckfiguren, allein den Urkomplex bilden, wurden immer nach einer gewissen Anzahl von (tachystoskopischen) Expositionen des Urkomplexes . . . sämtliche 13 Figuren so klar beherrscht, dass jede einzelne Variation in dem näher bezeichneten Umfang noch sicher erkannt und richtig lokalisiert wurde.“ „Die einmalige Exposition von drei oder vier Figuren wurde nach hinreichender Uebung und Geläufigkeit der 17 Figuren richtig wiedergegeben.“ „Bei den Vergleichsversuchen wurde die Ungleichheit von fünf Figuren durch eine einzige Variation . . . noch durchweg als richtig erkannt.“ — **Taine und die Kulturgeschichte von J. Zeitler** (Leipzig). „Es wird für immer einer seiner grössten Verdienste bedeuten, gezeigt zu haben, unter welchen Umständen die Geschichte eine Wissenschaft sein kann.“

2] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,** im Verein mit Siebeck, Volkelt, Falckenberg herausgeg. und redig. von L. Busse. Leipzig, Haacke. 1902.

120. Bd., 2. Heft. J. Bergmann, Über den Begriff der Quantität. S. 129. Der Vf. kommt zu der Schlussfolgerung, „dass das, was wir als die Grösse der Intensität eines Empfindungsinhaltes auffassen, in Wahrheit in der Weite des Qualitätsunterschiedes zwischen diesem Empfindungsinhalte und etwas Positivem bestehe, dessen Sein mit dem Nichtsein aller gleichartigen Empfindungsinhalte identisch sei. — **E. Schwedler, Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze S. 156. — J. Cohn, Hegels Ästhetik. S. 160.** „Der Grundgedanke der Hegelschen Aesthetik — die Einheit von Gestalt und Inhalt als Wesen des vollendeten Kunstwertes zu erkennen — bleibt dauernd das Ziel der Wissenschaft.“ — **A. Goedeckemeyer, Der Begriff der Wahrheit. S. 186.** „Ein Urteil ist wahr, bedeutet nichts anderes als: unter Beobachtung aller in Betracht kommenden Bedingungen muss so und kann nicht anders gehandelt werden.“ — **Cl. Kreibig, Über den Begriff der „Sinnestäuschung“. S. 197.** Am Zustandekommen jeder Wahrnehmungsvorstellung ist ein Glauben d. h. Urteilen („primäres Wahrnehmungsurteil“) konstitutiv mitbeteiligt. Darnach ist „Sinnestäuschung das Zustandekommen einer Sinneswahrnehmung, deren primäres Wahrnehmungsurteil als empirisch falsch qualifiziert ist.“ — **K. Vorländer, Kants Briefwechsel 1789—1794. S. 203.**

121. Bd., 1. Heft. Ed. v. Hartmann, Die psychophysische Kausalität. S. 1. E. König hat in dem Aufsatz: „Warum ist die Annahme der psychophysischen Kausalität zu verwerfen?“ in Bd. 119 dieser Zeit-

schrift eine Vermittlung zwischen extremem Parallelismus und Wechselwirkung versucht, der aber sich dem Parallelismus mehr nähert, als die allotrope Kausalität H's. Letzterer versucht eine Verständigung. Er zeigt, „dass die Einwendungen nicht stichhaltig sind, mit welchen K. einerseits meine Hypothese der nichtmaterierenden psychischen Kraft ohne Potential und ohne Kraftzentrum als Bestandteil der Natur und andererseits meinen Begriff der allotropen Kausalität als unannehmbar ausschalten zu können glaubt. Die Möglichkeit einer psychophysischen Kausalität zwischen Gehirn und Bewusstsein hängt davon ab, dass diese Kausalität in einen isotropen interindividuellen und einen allotropen intraindividuellen Bestandteil zerlegt wird; die Möglichkeit dieser Zerlegung hängt aber wieder davon ab, dass man das Zentralbewusstsein nicht als die ganze Seele selbst, sondern bloss als ihre bewusste, passive, sensitive Innenseite auffasst und durch eine unbewusste, aktive dynamische Aussenseite ergänzt. Erst diese unbewusst psychische Funktion liefert das für die psychischphysische Kausalität unentbehrliche Zwischenglied." — **J. Zahlfleisch, Die Gefühle als Symptome psychischer Abnormität. S. 19.** — **E. Neuendorff, Anmerkungen zu Lotzes Weltanschauung. S. 36.** „Welche Reihen von Aeusserungen (bei Lotze) die richtigen sind: diejenigen, welche sagen, das Eine hat die Vielen aus sich erzeugt, also die Vielen sind — oder diejenigen, welche den Gedanken des Monismus so steigern, dass sie besagen, nur das Eine ist . . . wir wissen es nicht." — **L. v. Bortiewicz, Wahrscheinlichkeitstheorie und Erfahrung. S. 71.** Der Vf. findet verschiedene Einwände von Brömse und Grimsehl gegen Marbe unbegründet, aber auch die Ergebnisse Marbes, welche aus dem Roulettespiele die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Wirklichkeit als untunlich erweisen sollen, sind nicht stichhaltig. — **Th. Elsenhans, Theorie des Gewissens. S. 86.** Das Gewissen gehört zu den ethischen Gefühlen, ihr Charakteristikum ist „die Beziehung auf das eigene Ich".

3] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.** Von Paul Barth. Leipzig, Reisland. 1902.

28. Jahrgang, 4. Heft: H. Götz, War Herder ein Vorgänger Darwins? S. 391. Gegen Bärenbach zeigt Vf., „dass sich wohl zahlreiche Berührungspunkte zwischen Herder und Darwin aufzeigen lassen, dass aber trotzdem der erstere keinesfalls ein Vorgänger des letzteren war." — **S. R. Steinmetz, Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie. S. 423.** Gebiet und Aufgaben der Soziologie. Analogie zwischen unseren Vorfahren und den heutigen Naturvölkern. Stellung der Naturvölker. Besondere Vorzüge der Ethnologie.

4] **Mind,** a Quarterly Review of Psychology and Philosophy, edited by Dr. G. F. Stout. New Series No. 41—44. Vol. XI, London 1902.

F. H. Bradley, On active attention. p. 1. Die aktive Aufmerksamkeit wird nicht nur durch das blosse Erkennen eines bestimmten Gegenstandes bedingt, sondern auch durch einen Willensakt, der mit Bewusstsein und Ueberlegung die denkende Betrachtung auf den auserlesenen Gegenstand gerichtet hält. Gleichwohl ist die Aufmerksamkeit weder mit Denken noch Wollen identisch, wenngleich sie ohne beides unmöglich bestehen kann. — **A. W. Braun, The later Ontology of Plato. p. 31.** Ausgehend vom Ergebnis, dass die sog. „dialektischen Dialoge" nach der „Republik" geschrieben sind und die reifste Geistesfrucht Platos verkörpern, sucht Vf. aus dem „Parmenides" und andern Dialogen zu beweisen, dass die platonischen Ideen keine gesonderte und selbständige Existenz neben und über der sinnlichen Erscheinungswelt führen, in der sie sich uns offenbaren sollen. Bereits im „Parmenides" hat Plato den transscendentalen Realismus seiner mittleren Lebensjahre aufgegeben. — **J. S. Mackenzie, The Hegelian point of view. p. 54.** Ein philosophischer „Standpunkt" besagt mehr als ein philosophisches „System", wie denn z. B. der jonische Standpunkt die Systeme eines Thales, Anaximander und Heraklit gebar, und ein Kant, Fichte, Hegel und Schopenhauer trotz ihrer verschiedenen Systeme dennoch denselben Standpunkt einnehmen. Der spezifisch Hegel'sche „Standpunkt" — im Gegensatz und Unterschied zum komplizierten System — ist nicht nach der Meinung Vieler in der „dialektischen Methode" zu suchen, sondern in der Betonung der lebendigen Beziehung des wahren Allgemeinen zum Ganzen, in der Verkonkretierung des Allgemeinen, in der „Solidarität der Erfahrung". — **E. A. Singer, Choice and Nature. p. 72.** — **H. Rashdall, The commensurability of all values. p. 145.** Gleichwie Vf. den hedonistischen Calculus d. i. die messende Vergleichung aller Arten von Lust miteinander sowie die Bestimmung eines Lust-Maximums bezw. Minimums für wohl ausführbar erachtet, ohne dem Hedonismus als Moralprinzip das Wort zu reden, so scheinen ihm andererseits auch die ethischen Werte in ihrer aufsteigenden Skalenfolge miteinander vergleichbar oder kommensurabel zu sein, wobei aber zu beachten bleibt, dass das Lustgefühl von keinem Bewusstseinszustande, mit dem wir einen inneren Wert verknüpfen, sich trennen lässt. — **F. Adler, A Critique of Kants Ethics. p. 162.** An der Ethik Kants weiss Vf. Vieles auszusetzen: Die Mängel bei der Begriffsbestimmung der sittlichen Freiheit, die Leere und Inhaltslosigkeit der Begriffe ‚Notwendigkeit' und ‚Allgemeinheit' als der Wesenscharaktere jeder sittlichen Handlung, die Unmöglichkeit der Ableitung der Sittenregeln aus dem „kategorischen Imperativ", die Unvereinbarkeit des Axioms vom Selbstzweck des Men-

schen mit den Grundsätzen der „Kritik der reinen Vernunft", endlich die individualistische Tendenz dieser Ethik. — **F. C. S. Schiller, Useless knowledge. A discourse concerning Pragmatism. p. 196.** — **J. Goldstein, The keynote to the work of Nietzsche. p. 216.** Zwei Grundideen kennzeichnen Nietzsche: Die Umwertung aller Werte in das Ideal des sog. Übermenschen. Seine Philosophie ist abhängig von Schopenhauers Pessimismus, aber unter gleichzeitiger Preisgabe von dessen Metaphysik: die Welt als Wille und Vorstellung. Nietzsche hat die vollen Konsequenzen aus dem Atheismus gezogen und so die alten Probleme aufs neue in den Vordergrund des philosophischen Interesses gerückt. — **F. X. Bradley, On mental conflict and imputation. p. 289.** Gegen des Verfassers Definition: „Der Wille ist Selbstverwirklichung einer Idee" hatte Schand das Vorkommen von unfreiwilligen Handlungen sowie die Möglichkeit des Zusammenseins zweier miteinander kämpfender Ideen geltend gemacht. Die Verteidigung seines Standpunktes verknüpft Vf. mit einer Untersuchung über das Verhältnis des inneren Seelenkampfes zur sittlichen Verantwortlichkeit. — **W. Mc Dougall, The physiological factors of the attentionprocess. p. 316.** Ist ein erster Artikel über die physiologischen Bedingungen des Prozesses der Aufmerksamkeit. Folgende Probleme sind zu lösen: 1) Worin besteht das Wesen der Aufmerksamkeit als eines psychischen Bewusstseinszustandes, und welcher physiologische Prozess liegt letzterem zu Grunde? 2) Welche und wie viele Faktoren spielen mit bei der Einstellung des ausgewählten Gegenstandes in den Blickpunkt des Bewusstseins unter gleichzeitiger Zurückdrängung aller anderen Gegenstände? 3) Auf welche Weise wirken alle diese Faktoren im einzelnen? — **Hugh Mac Coll, Symbolic reasoning. p. 352.** Ein vierter Artikel über symbolische Logik. Vf. behandelt unter ausgiebigster Benutzung des logischen Algorithmus zuerst die reine, abstrakte oder allgemeine Logik, sodann die Logik der Funktionen oder Beziehungen, endlich den Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Schlussfolgerung. — **J. A. Stewart, The attitude of speculative Idealism to Natural Science. p. 369.** — **F. X. Bradley, The definition of will. p. 437.** In diesem ersten Artikel unternimmt Vf. den Beweis für die Richtigkeit der Begriffsbestimmung: „Wille im Sinne von Willensakt (volition) ist Selbstverwirklichung einer Idee, mit der das Ich sich eins fühlt." In jedem Willensakt finden sich folgende Momente: Existenz, Idee einer Veränderung, die wirkliche Änderung der Existenz durch die Idee in einen neuen Ideeninhalt, endlich das Gefühl des Ichs, dass die Idee durch die Veränderung sich selbst ausgewirkt hat. — **H. Rutgers Marshall, The unity of process in consciousness. p. 470.** Weil das Bewusstsein nichts Anderes ist, als die Reaktion einer lebenden Zelle auf einen äusseren Reiz, so ist der Prozess und die Form des Bewusstseins in

allen lebenden Wesen — Tieren wie Menschen — von eindeutig bestimmter Gleichheit. — **J. Ellis Mc Taggart, Hegels treatment of the Categories of quality. p. 503.** Eine einlässliche Analyse der Hegel'schen Kategorie der Qualität. — **E. T. Dixon, On the notion of order. p. 527. — Toulouse, Vaschide et Pieron, Classification of psychical phenomena for experimental research. p. 535.** — Ausserdem in jeder Nummer kritische Besprechungen, Bücher- und Zeitschriftenschau, Nachrichten.

5] **Kantstudien.** Herausgegeben von H. Vaihinger u. M. Scheler. Berlin, Reuther & Reichard. 1902.

Bd. VII., 2. u. 3. Heft: Fr. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte. S. 171. — J. Mirkin, Hat Kant Hume widerlegt? S. 230. Nein. „Weder die transscendentale noch die metaphysische Erörterung konnte die Apriorität des Raumes und der Zeit beweisen." „Damit ist auch die Apodiktizität der Mathematik, wie Kant sie fordert, unmöglich sicher zu stellen." „Die Kant'sche Beweisführung für die Apriorität, ebensowohl des Substanz- wie des Kausalitätsbegriffes ist unhaltbar und beruht auf Missverständnissen, sodass wir auch die Frage, ob Kant Hume inbezug auf den Substanz- und Kausalitätsbegriff widerlegt hat, entschieden mit einem Nein beantworten müssen." — **A. Leclère, Le mouvement catholique Kantien en France à l'heure présente. S. 300.** Ein Bündnis zwischen Katholizismus und Kantianismus ist möglich, eine progressive Intellektualisation des Kantianismus wahrscheinlich. — **R. Falckenberg, Kants Berufung nach Erlangen. S. 364.** — Selbstanzeigen. — Mitteilungen.

4. Heft: N. H. Marshall, Kant und der Neukantianismus in England. S. 385. — J. E. Creighton, Kantian Literature in America since 1898. S. 409. — Br. Petronievics, Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor? S. 420. Kant gibt zwei Antworten auf diese Frage; richtig ist „diejenige, welche die Vorstellung der Zeit durch die gerade Linie für eine notwendige Analogie erklärt." **— H. Vaihinger, H. St. Chamberlain — ein Jünger Kants. S. 432. — G. Brodnitz, Ein französischer Romantiker über Kant. S. 440.** Es ist gemeint M. Barrès in seinem Roman Les Déracinés. — Rezensionen. Selbstanzeigen. Mitteilungen. Neue Kantliteratur.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1902.

9. Jahrgang, 5. Heft: J. Pokorny, Wie, wann und wodurch gefällt uns das Schöne? S. 369. — Felsch, Die Psychologie bei

Herbart und Wundt. S. 386. „15. Die Apperzeptionsverbindungen." **— A. Ströle, Ist eine religionslose Moral möglich? S. 409.** „Als Resultat werden wir herausstellen können: Eine Beantwortung in positivem oder negativem Sinne allein mit den Mitteln der Wissenschaft ist unmöglich."

6. Heft: Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 465. (Schluss.) „Erstens: Wundt hat durch seine physiologischen Untersuchungen viel dazu beigetragen, die Kenntnis der physiologischen Bedingungen des psychischen Geschehens zu erweitern. Damit ist er über die Herbart'sche Psychologie weit hinausgekommen. Aber bei der psychologischen Verarbeitung der physiologischen Ergebnisse ist es ihm nicht in dem Masse gelungen, das Nebensächliche von der Hauptsache, das Zufällige vom Wesentlichen zu trennen, d. h. die psychologischen Prozesse so rein aufzufassen, wie dies Herbart gelungen ist. Zweitens ist es Wundt nicht gelungen, die Ursachen und den Kausalzusammenhang der psychischen Ereignisse unter einander, sowie mit den physiologisch-physikalischen Vorgängen und Zuständen, der Logik und Erfahrung so entsprechend darzulegen, wie dies H. getan hat. Endlich ist es Wundt nicht gelungen, nachzuweisen, dass die physiologischen Hypothesen, welche er der Erklärung psychischer Erscheinungen zu grunde legt, richtiger oder giltiger sind als die Hypothesen des metaphysischen Realismus H's. Im Gegenteil hat sich gezeigt, dass W's. Hypothesen mit erheblichen Mängeln behaftet sind. Demnach stehen die Wundt'schen psychologischen Untersuchungen hinter der H'schen Psychologie weit zurück und sind in keiner Weise geeignet, an die Stelle der H'schen Psychologie gesetzt zu werden. Da W. der Hauptvertreter der sogenannten physiologisch-experimentellen Psychologie ist, . . . so gelten die vorstehenden Urteile inbezug auf die physiologisch-experimentellen Psychologie überhaupt.

2] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1902.

48. Band, 11. Heft: A. Linsmeier, Über Farbenwahrnehmung. S. 641. Lehmen vertritt in seinem Lehrbuche der Philosophie die Ansicht, die Farben seien so in den Körpern, wie wir sie sehen; halte man dies nicht fest, so falle alle Gewissheit der Erkenntnis. Die physikalische Ansicht dagegen nimmt in den Körpern nur Schwingungen an, welche die Farbenwahrnehmung hervorrufen; dies ergibt sich der Physik und Physiologie aus unzählig vielen optischen Erscheinungen, für welche die realistische Abbildungstheorie keine Erklärung hat. Oft nehmen wir eine Farbe wahr, wo gar kein Körper sie tragen kann; die Farben wechseln mit der Beleuchtung, die Seifenblasen wechseln ihre Farben; die Regenbogenfarben haben keinen gefärbten Körper zur Grundlage,

ganz und gar widersprechen die Erscheinungen der Interferenz, Beugung, Polarisation, des Spektrums der Abbildungstheorie. Die Ausflucht, das seien nicht die normalen Verhältnisse des Sehens, ist nichtig.

3] **Stimmen aus Maria-Laach.** Freiburg, Herder. 1903.

1. Heft: E. Wasmann, Konstanztheorie oder Deszendenztheorie? S. 29. „Selbst die Anhänger der Entwicklungstheorie, welche auf die Tatsachen gebührende Rücksicht nehmen, gestehen mehr oder minder unumwunden zu, dass die systematische Art in der Gegenwart eine morphologische und eine biologische Einheit bilde.“ Allerdings gibt es auch sogenannte „schlechte“ Arten. H. D. Vries weist an der Nachtkerze *Oenothera Lamarckiana* nach, dass sie sich in einer Periode der Stammesentwicklung befinde, freilich ohne Spur von Zuchtwahl. Die künstliche Zuchtwahl beweist gerade gegen Darwin, dass sie es nie zu neuen Arten bringt. Eine Entwicklung der Gattungen *Dinarda* und *Chitosa* aus einer gemeinsamen Stammform sowie eine Artendifferenzierung bei *Dinarda* glaubt auch Wasmann nachweisen zu können. Auch in der Vorzeit haben Perioden der Konstanz mit denen der Entwicklung gewechselt. — **J. Bessmer, Das automatische Schreiben. S. 44.** Automatische Bewegungen auch ohne alles Bewusstsein begegnen uns im wachen und gesunden Leben (Muskellesen), im Traume, in der Hypnose. Die Hynotisierten wissen nichts von den in der Hypnose suggerierten Handlungen, schreiben sie aber automatisch auf. Man hat das Auftreten von automatischem Schreiben auch nach Verletzung des Gehirns beobachtet. Nach Myers beginnt es mit undeutlichem Gekritzel, dann folgen undeutliche Buchstaben, dann schlechte Sätze, fremdartige Handschriften, mit Schnörkeln: alles ganz natürlich. Es lassen sich keine Mitteilungen anführen, welche Kenntnisse aus dem Jenseits voraussetzen; wir haben entweder rein physiologische Einflüsse von innen und aussen, oder es wirken Phantasie und Gedächtnis und auch etwas Vernunft wie im Traume mit.

4] **Razón y Fe.** Revista mensual redactado por Padres de la Compañía de Jesús. Madrid. (Administración: Campomanes, 10.) — Año primero, Tomos 1.—3. (1902.)

Tomo 1.: A los lectores. p. 1. — L. Murillo, La ciencia libre y la revelación en el siglo XIX. p. 6. Das ganze System der geoffenbarten Wahrheiten selbst wie die rationellen Grundlagen derselben waren im vergangenen Jahrhundert der Gegenstand eines methodischen, beständigen und mit seltener Gewandheit geführten Kampfes, unter Aufbietung eines wissenschaftlichen Apparates, wie er den „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts nicht zur Verfügung stand. Die einzelnen Phasen dieses Kampfes darzustellen, ist die Aufgabe des Artikels. — **J. J. Urráburu, El verdadero puesto de la filosofía entre las demas ciencias. p. 57, 137.**

Auf die Frage nach der Stellung der Philosophie unter den Wissenschaften lautet anders die Antwort des Positivisten, der ihr als Wissenschaft der letzten Gründe sogar die Existenzberechtigung versagt, anders die des Rationalisten, dem sie als die oberste Instanz in Sachen jeglicher, auch der religiösen Wahrheit erscheint. Vf. zeichnet die Philosophie als Herrscherin gegenüber allen übrigen natürlichen Wissenschaften, die ihrem Einflusse und ihrer Leitung nur zu ihrem eigenen Nachteil sich entziehen können. In ihrem Verhältnis zur Theologie aber fördert sie diese auf verschiedene Weise, wie sie anderseits von dieser wesentliche Förderung empfängt. — **L. Murillo, La apologética en el siglo XIX. p. 153.**

Tomo 2.: J. Alarcón y Meléndez, Comienzos del siglo XX. p. 5. Betrachtungen über die Weltlage zu Beginn des 20. Jahrhunderts im allgemeinen und Spaniens im besonderen. — **J. Espí, La metafísica y el empirismo. p. 149.** I. Als Gegner der Metaphysik werden gezeichnet die älteren Empiristen und Sensualisten (Baco von Verulam, Hobbes, Locke, Condillac), die Materialisten des 18. Jahrhunderts, dann Hume, Kant, zuletzt einzelne Hauptvertreter des Positivismus in den verschiedenen Ländern. — **N. Noguer, La democracia cristiana. p. 285.** Handelt über die Enzyklika Leo XIII. *Graves de communi.* Was ist christliche Demokratie im Munde des Papstes nicht? Welches ist der wahre Sinn des missdeuteten Ausdruckes? — **R. Ruiz Amado, El naturalismo y la verdad poetica. p. 323.** Die „Kunstwahrheit" der Werke der Poesie. — **L. Murillo, Las naciones latinas en nuestras dias. p. 421.** Beschäftigt sich mit dem Werke G. Sergis (in Rom) über den „Niedergang der lateinischen Nationen". — **V. Minteguiaga, Las huelgas ante la moral y el derecho. p. 435.** Unter welchen Einschränkungen lassen sich allgemeine Streiks, obgleich ein Uebel, vor dem Gewissen und dem Gesetze rechtfertigen? Pflicht der öffentlichen Gewalt, deren Ende herbeizuführen.

Tomo 3.: J. Espí, La metafísica y el empirismo. p. 31. II. Das Objekt der Metaphysik, wie die grossen Scholastiker sie verstanden, hat objektive Realität. Naturwissenschaften ohne Metaphysik ein Unding. Die Theorie der allgemeinen Prinzipien nach Stuart Mill und deren Widerlegung. Selbstwiderspruch des Empirismus. — **V. Minteguiaga, Las huelgas ante la moral, y el derecho. p. 86.** (Schluss.) Aufgabe der Regierungen, den Streiks vorzubeugen. — **L. Murillo, Las naciones latinas en nuestras dias. p. 207.** (Fortsetzung.) — **J. Alarcon y Meléndez, Il feminismo sin Dios. p. 457.** Richtet sich gegen die Lösung der Frauenfrage auf atheistischer Grundlage.

Miszellen und Nachrichten.

Unmittelbare Gedankenübertragung. Das sogen. Gedankenlesen bei physischem Kontakt zwischen dem Aufgeber und Errater hat längst eine ganz natürliche Erklärung ohne unmittelbaren geistigen Verkehr durch die unbewussten Muskelzuckungen gefunden. Man ist bei diesen Experimenten noch weiter gegangen und hat auch ohne Kontakt der betreffenden Personen Resultate erzielt, welche eine unmittelbare Gedankenübertragung zu verlangen scheinen.

Ganz überraschend sind die Erfolge, welche in dieser Beziehung O. J. Lodge, Professor der Physik am University College zu Liverpool und M. Guthrie, ein angesehener Beamter dieser Stadt, gemacht haben. Dieselben wurden von der Gesellschaft für psychische Forschung in London, der „Psychical Research Society" für ihre Zwecke begierig aufgegriffen und in ihren „Proceedings" veröffentlicht. Die Experimentatoren versichern, dass von seiten der Versuchspersonen die Möglichkeit eines Betruges, einer geheimen Verabredung mit Anderen ausgeschlossen sei.

Das Verfahren bei diesen Experimenten ist folgendes: Eine Person (percipient) muss sich ganz „passiv" verhalten, den Geist ganz leer zu halten suchen; es werden ihr die Augen verbunden, und lautlose Stille herrscht, damit alle äussere Einwirkung ausgeschlossen ist. Eine andere Person, der Aufgeber (agent) oder mehrere müssen starr und anhaltend an einen Gegenstand, an eine Handlung denken. Nun wird der Empfänger ersucht, die Gedanken des Aufgebers zu erraten und häufig trifft dies so merkwürdig und ins einzelne zu, dass man an einen Zufall nicht denken kann. So denken die Aufgeber: Ein gelbes Papiermesser, und Miss R. sagt: „Gelb . . . ist es eine Feder? . . . Es sieht mehr aus wie ein Messer mit einem dünnen Griff". — Die Anwesenden denken: Eine Scheere, offen und aufrecht. Sie antwortet: „Ist es Silber? . . . Nein, es ist Stahl . . . Es ist eine Scheere aufrecht stehend." — Man denkt an ein Spielzeug: ein kleiner Hund, leicht braun gefärbt, mit ausgestrecktem Schwanze laufend. Die Antwort: „Ist es grün . . . Ich kann etwas sehen, wie mit ein Paar Armen . . . kann sie nicht zählen — sind zu viele — wie ein langer Stamm — so (zieht eine horizontale Linie in der Luft), mit Dingen herunter (zieht Linien abwärts). Jetzt scheints eine lichtere

Farbe zu haben . . . nicht mehr grün, wie zuerst . . ., aber jetzt sieht es aus wie ein Thier. Kann nichts mehr sehen". — Die Anwesenden denken an eine Orange. In der Empfängerin entstand kein Bild. — Die Anwesenden denken, Miss R., welche im Nebenzimmer sich befindet, sollte einem Herrn die Brille abnehmen und sie einer Dame aufsetzen. Eingetreten tut sie es pünktlich. — Die Anwesenden denken das Wort „Lorenzo". Mit einigem Schwanken bringt sie die einzelnen Buchstaben heraus, kann aber den Namen nicht zusammen fassen.

Weiterhin wurden auch Zeichnungen von der Empfängerin, manchmal genau, wiedergegeben. Besonders interessant ist die Uebertragung oder das Erkennen von fremden Schmerzen. Alle ritzten das linke Handgelenk mit Stecknadeln. Miss Ralph: „Es ist im linken Handgelenk, als ob etwas gekratzt wurde." — Linke Knöchel gestochen. Sogleich gefunden. — Hinter dem linken Ohr gestochen. Nicht gefunden. — Rechtes Knie gestochen: richtig entdeckt. Ebenso der Stich der rechten Schulter. — Hände über Gas gebrannt; Antwort: „Es ist wie ein reissender Schmerz . . . dann prickelt und juckt es, wie wechselnd kalt und heiss." — Man beisst sich auf das Ende der Zunge. Miss R.: „Es ist auf der Lippe oder der Zunge." Manchmal wurde der Schmerz richtig, aber auf die verkehrte Körperhälfte lokalisiert.

Um sich noch ein besseres Urteil über die Bedeutung der Resultate bilden zu können, hat Guthrie in Tabellen die Zahl der Versuche, der gelungenen und der nicht gelungenen zusammengestellt. Unter 457 Experimenten, unter welchen sich freilich auch solche (vielleicht zur Hälfte) mit Kontakt befinden, lieferten 237 vollständig richtiges Resultat; in 70 Fällen wurde nichts wahrgenommen, 82 Antworten waren teilweise richtig, 68 waren Missverständnisse. Die Zahl der Fehler betrug also 18%, bei einer späteren Versuchsreihe 32%, bei einer weiteren 56%; es erfolgte also eine Abnahme der Fähigkeit der Perzipienten.[1])

Wie soll man diese auffallende Erscheinung erklären? Geht wirklich Gedanke von Gehirn zu Gehirn, von Seele zu Seele über? Dafür ist nicht der geringste Beweis erbracht. Es handelt sich bei diesen Uebertragungen gar nicht um geistige Objekte und nicht um Gedanken, sondern stets um sinnliche Vorstellungen, an denen der Körper beteiligt ist. Es muss also auch der beiderseitige Körper bei der Mitteilung beteiligt sein. Die Vermittlung verlangt ja auch Zeit und Anstrengung, um ein Resultat zu erhalten, und solches bleibt nicht selten aus. Der kleine Guthrie sträubte sich gegen längere Versuche und fühlte sich nachher nicht wohl. Guthrie selbst fühlte als Aufgeber unangenehme Wirkungen im Kopf und im Nervensystem. Die Kinder waren nach den Sitzungen

[1]) Ein eingehenderes Referat über diese Experimente gibt Bessmer in den Laacher Stimmen 1902 S. 503: „Gedankenübertragung".

immer sehr ermüdet, bei einigen Perzipienten zeigten sich nachher Symptome von Hysterie; Aerzte verboten die Teilnahme an den Experimenten. Also geht es wenig spiritualistisch, sondern sehr sinnlich bei dieser Gedankenübertragung her. Soll man nun mit manchen einen sechsten, von den bekannten normalen unterschiedenen Sinn annehmen? Wenn es von dieser Tatsache gefordert würde, wäre man dazu berechtigt. Aber wenn die bekannten Sinne einigermassen ausreichen, ist die Annahme eines sechsten unwissenschaftlich.

Nun weiss man aber, wie weit die Hyperästhesie mancher sensibelen Personen geht. Unsere Experimentatoren halten zwar ihre Versuchspersonen für normal, sie müssen aber zugeben, dass sie nur wenige dafür geeignet fanden. Verbundene Augen bieten, wie auch Lodge eingesteht, nicht hinlängliche Sicherheit. Gehörsreize sind aber noch weniger auszuschliessen, und dieselben sind, wie Lehmann und Jansen gezeigt, durchaus nicht auszuschliessen: das Flüstern folgt selbst bei geschlossenem Munde mit physiologischer Notwendigkeit.

Freilich würden doch manche Mitteilungen sich schwer auch durch die gesteigerte Sensibilität erklären lassen, wie das Nachzeichnen von Figuren, die Ausführung komplizierter Aufträge. Darum nehmen angesehene Mitglieder der Psychologischen Gesellschaft eine Uebertragung der Erregungen des Gehirns vom Aufgeber auf das Gehirn des Perzipienten an. Die Wellentheorie Crookes haben wir früher einer Kritik unterzogen; eine verwandte stellt W. F. Barret auf. „Wir könnten mit manchen neueren Philosophen uns denken, dass es für jeden Gedanken eine entsprechende Bewegung der Gehirnpartikeln gibt, und dass diese Schwingung der Gehirnstoffmolekeln irgend einem Medium mitgeteilt werde und so unter gewissen Bedingungen von einem Gehirn auf das andere übergehen könne, in welchem dann gleichzeitig bestimmte Eindrücke entstehen würden.[1]) Er betont dabei die Sympathie, welche zwischen den zwei beteiligten Personen bestehen muss.

J. Bessmer stellt sich freundlich zu dieser Hypothese, führt die drahtlose Telegraphie als Analogon an, nur meint er, die Mitteilung der Bewegung vollziehe sich nicht von Gehirn zu Gehirn, sondern werde durch die peripherischen Nerven vermittelt durch „Uebertragung von Muskelgefühlen". „Mag nun auch eine solche Ansicht immerhin problematisch erscheinen und noch sehr der Klärung bedürfen, so braucht man sie doch nicht von vorneherein abzuweisen. Sie schliesst in sich manche fruchtreiche Gedanken. Auch steht ihr die Alltagserfahrung durchaus nicht feindlich gegenüber. Ein Einfluss nervöser Zustände und Erregungen des einen auf den andern, besonders bei Personen, die entweder von Natur für einander empfänglich oder durch Bande des Blutes und innigen

[1]) Proceedings I, 34.

freundschaftlichen Verkehrs mit einander verknüpft sind, scheint keineswegs eine blos aprioristische Annahme. Wie dem auch immer sein mag, ob weitere Untersuchung eine solche Uebertragung von Muskelgefühlen bestätigt oder nicht, — eines ist sicher: bei der sogenannten Gedankenübertragung ist die Kommunikation keine rein seelische, sondern eine psychophysische, und die, wie es scheint, wahrscheinlichste Weise der Erklärung ist die Annahme schwächster Sinnesreize, mögen die einzelnen Komponenten der letzteren auch noch der Erklärung harren."[1])

Gewiss lässt sich eine solche Erklärung nicht sofort als unannehmbar abweisen. Es sind nicht bloss einige neuere Philosophen, welche für jeden Gedanken eine bestimmte Bewegung der Gehirnmolekeln voraussetzen, sondern es ist unbestreitbare Tatsache, dass die Vorstellungen nur auf Grund körperlicher Erregungen und Zustände, insbesondere des Gehirns, sich bilden. Es lässt sich also begreifen, dass jedem Gedanken und jeder Modifikation des Gedankens eine bestimmte Disposition, Gruppierung, Bewegung der Gehirnganglien und ihrer kleinsten Teilchen entspricht. Dieselben sind zwar sehr schwach, können aber doch dem umgebenden Aether und selbst der Luft sich mitteilen und auf ein anderes sehr sensibiles, ersterem gleichgestimmtes Gehirn eine ähnliche Disposition herbeiführen, wodurch die physische Grundlage für den entsprechenden Gedanken auch hier geboten ist. Noch leichter würde die Uebertragung durch die peripherischen Nerven.

Das Alles muss als möglich zugegeben werden, aber als wissenschaftliche Erklärung erst dann, wenn die Tatsachen wirklich so einwandsfrei vorliegen, dass eine andere Erklärung ausgeschlossen erscheint. Und das scheint doch bis jetzt nicht der Fall zu sein. Es liegt keine einzige Tatsache vor, die nicht durch Zufall und andere günstige Umstände, durch überspannte Sensibilität einerseits und leichteste Reize andererseits erklärt werden könnte. Manche komplizierte Uebertragungen spotten dieser Erklärung, wie etwa das Aufsetzen der Brille auf eine andere Person: aber hier erscheint auch die physiologische Erklärung Barrets ebenso in demselben Masse unbefriedigend. Wie soll nach längerem Zwischenraum noch eine so komplizierte Bewegung in der Luft in ihren einzelnen Momenten sich erhalten, und in ihrer Unterschiedenheit aufgefasst werden? Wie soll das Medium des Aethers oder der Luft Schwingungen von minimalster Intensität auf viele Meilen weit fortpflanzen? Die Gedankenübertragung soll ja selbst über das Meer hinüber stattfinden können. Da doch die Bewegung im Medium den Gesetzen der Kräfteausbreitung unterworfen ist, also mit dem Quadrate der Entfernung abnimmt, so müssten Bewegungen, welche in so grosser Ferne nachwirken, in der Nähe so stark sein, dass sie alle Personen, nicht bloss die bevorzugten Sensibilen, affizierten.

[1]) A. a. O. S. 52 f.

Wo also die Mitteilungen so auffallend sind, dass sie nicht durch Empfänglichkeit für leiseste Reize erklärt werden können, liegt der Verdacht einer Verabredung, eines mehr oder weniger absichtlichen Betrugs näher, als jene physiologische Erklärung. Die Zahl der Betrügereien auf diesem Gebiete ist bereits so hoch angewachsen, dass man trotz der Garantie, welche Guthrie für seine Versuchspersonen übernimmt, stets mit Argwohn die wunderbaren Leistungen aufzunehmen berechtigt ist. Selbst der kleine Guthrie wusste den Papa zu täuschen, wie er dies selbst berichtet. Auch Barret der Universitätsprofessor und andere wissenschaftliche Grössen liessen sich von den Schwestern Creery hintergehen.

Die Raumvorstellung physiologisch erklärt. E. de Cyon glaubt endlich die Lösung des Raumproblems gefunden zu haben, nachdem Empiristen und Nativisten vergeblich nach einer Lösung gesucht. Weder in den Muskelgefühlen, noch in den Innervationsempfindungen, speziell der Augen, kann die Raumvorstellung begründet sein. In einer längeren Abhandlung: „Die physiologischen Grundlagen der Geometrie von Euklid. Eine Lösung des Raumproblems“[2]) weist er nach, dass im Baue des Gehörlabyrinthes der Grund für den dreidimensionalen Raum und die notwendige Giltigkeit der Euklid'schen Geometrie liege. Die Einwände, welche Couturat gegen diese neue Theorie erhob, indem er besonders die Notwendigkeit einer philosophischen Lösung betonte, widerlegt der Verfasser in einer neuen Abhandlung: „La solution scientifique du problème de l'espace“ [2]), in der er unter andern auf den Widerspruch hinweist, den Coppernicus, Galilei, Newton gefunden.

Darnach gibt es ein besonderes Sinnesorgan für die Raumempfindung, nämlich das Labyrinth, das drei senkrecht auf einander gestellte Bogen besitzt entsprechend den drei Axen eines orthogonalen Koordinatensystems.

Wir müssen unsere sinnlichen Wahrnehmungen in einen dreidimensionalen Raum einordnen, weil uns der Bau und die Funktion dieses Organs, welches der Orientierung im Raum dient, speziell bei den Innervationen für die Gleichgewichtsregulierung des Körpers und der Beherrschung der willkürlichen Muskelbewegungen tätig ist, uns dazu zwingt. Das Organ vermittelt drei Richtungsempfindungen, die vertikale, die transversale, die sagittale, welchen im Koordinatensystem vom Nullpunkt des „Ich“ aus konstruiert: oben und unten, rechts und links, vorn und hinten, entsprechen: Wenn „oben“ das Vorzeichen + hat, so bekommt „unten“ —, ebenso bei rechts und links, vorn und hinten.

Damit ist das Wesen des Raumes gegeben: Das Labyrinth hat die Fundamentalempfindung der Richtung, und damit ist auch die Vorstellung der Gleichförmigkeit gegeben. Diese Richtungsempfindung ist so fundamental und ursprünglich, dass man sie ebensowenig weiter analysieren

[1]) Pflügers Archiv 1901 S. 576–630. — [2]) Revue philos. 1902 p. 85–89.

und definieren kann als andere physiologische Grundempfindungen: Süss, Bitter, Rot, Blau.

Die Notwendigkeit der Sätze des Euklid ist also lediglich eine physiologische. Darnach werden nun die Sätze selbst physiologisch gedeutet. So lautet nun die Definition Euklids von der geraden Linie: „Welche zwischen allen in ihr befindlichen Punkten auf einerlei Art liegt" jetzt: Die gerade Linie ist die Linie einer Richtung als Grundempfindung. Der andere Satz: „Jede begrenzte Gerade kann stetig in gerader Richtung verlängert gedacht werden" lautet nun: Die ideale Gerade ist die veranschaulichte Vorstellung einer empfundenen Richtung. Der rechte Winkel wird auf Grund der senkrechten Anordnung der Bogengänge als Ausgangswinkel bezeichnet. Der Punkt, in dem alle Richtungsempfindungen zusammentreffen, ist das „Ich", das unteilbare Bewusstsein.

Und wie beweist Cyon diese neue Theorie? Durch Beobachtungen an Taubstummen, durch Experimente und durch Beobachtungen an Tieren mit bloss zwei (Petromyzon) oder nur einem (Tanzmäuse) Labyrinthbogen. Bei Verlust des Labyrinthes ist das Tier unfähig, sich im Raum zu orientieren. Werden einem Tiere je zwei symmetrische Bogengänge durchschnitten, so bewegt es sich nur in der Ebene der operierten Kanäle. Durch Zerstörung der horizontalen Bogengänge werden Drehungen um vertikale Axen, Reitbahnbewegungen in horizontaler Ebene, Pendelschwingungen des Kopfes nach rechts und links beobachtet.

Ein besonders interessantes Experiment hat C. an japanischen Tanzmäusen ausgeführt.[1]) Von 7 Exemplaren zeigten drei die gewöhnlichen, bei diesen Tieren wahrgenommenen Erscheinungen: lebhaftes Tanzen um eine vertikale Axe, Manègebewegungen, Unfähigkeit, sich in gerader Richtung zu bewegen, Zickzackbewegungen oder in Halbkreisen oder schräg diagonal zur Körperlängsaxe. Sie konnten nicht aufwärtsklettern, nicht auf schiefen Ebenen sich bewegen, sie waren völlig taub. Nachdem dieselben geblendet worden, waren sie völlig unorientiert im Raume, bewegten sich um alle Körperaxen und vollführten heftige Zwangsbewegungen. Die anatomische Untersuchung ergab, dass der horizontale Bogengang ganz verkrüppelt war, der vertikale stark missbildet.

Die vier übrigen Mäuse tanzten weniger lebhaft, sie konnten sich auf schrägen Ebenen bewegen, in vertikaler Richtung klettern; aber die Vorwärtsbewegung fand ebenfalls in Halbkreisen, Zickzack, Diagonalen statt; auch sie hatten keine Kenntnis von der geraden Richtung; Zwangsbewegungen traten hier nicht so stark auf; zwei Exemplare bewegten sich fast ebenso sicher wie vor der Blendung. Der vertikale Bogen war bei ihnen fast normal, der horizontale geschrumpft.

[1]) Beiträge zur Physiologie des Raumsinnes. I. Neue Beobachtungen an den japanischen Tanzmäusen. Pflügers Archiv 1902. S. 427.

Auffallend ist, dass die Tanzmaus ihre Bewegungen in der Ebene des fehlenden Bogenganges ausführt, während die Neunaugen, die normal nur zwei Bogengänge haben, sich in der Ebene der vorhandenen Gänge bewegen, nicht der fehlenden.[1])

Somit meint Cyon, dass eines der schwierigsten Probleme der Metaphysiker mit exakten naturwissenschaftlichen Methoden gelöst sei. Diese Gabe wird die Metaphysik zurückweisen müssen. Der metaphysische Raumbegriff lässt sich durch kein Sinnesorgan wahrnehmen; mit Recht bestreitet Couturat der Physiologie das Recht, mit naturwissenschaftlicher Methode das Problem zu behandeln.

Die von Cyon als erfolglos bezeichneten Versuche, die Raumvorstellung zu erklären, sind allerdings unzulänglich; aber es gibt eine Erklärung, die sich ganz unmittelbar darbietet und alle Schwierigkeit löst: Wir nehmen durch die Sinne räumlich Ausgedehntes wahr, und davon abstrahiert unser Verstand den Begriff der Ausdehnung und des Raumes.

Der Raum wird nicht dadurch, dass wir unsere Wahrnehmungen in ein dreiaxiges Koordinatensystem einordnen, sondern der zwei- und dreidimensionale Raum drängt sich in den Körpern unserer Wahrnehmung auf. Es liegt aber auch ein anderer logischer Fehler in der neuen Methode vor. Alle die angeführten Beobachtungen und Experimente beweisen, dass das Labyrinth das Organ der Orientierung im Raum ist, und man kann auch zugeben, dass ein jeder Bogengang eben eine bestimmte Richtung orientiert; aber das kann nicht heissen, dass wir durch die Knochen die Richtung wahrnehmen, sondern dass wir unsere Körperbewegungen durch dieselben regeln, und im Gleichgewicht erhalten. Mehr als dieses beweisen alle Beobachtungen und Argumente Cyons nicht.

Die Täuschung der Gewichtsschätzung bei verschiedenem Volumen der Gewichte. Das Gewicht eines Körpers von grösserem Volumen, z. B. ein Pfund Federn, erscheint leichter als ein gleiches Volumen einer schwereren Masse, etwa ein Pfund Blei. Es gibt vier verschiedene Erklärungsversuche für diese Illusion: 1. Wir schätzen das spezifische, nicht das totale Gewicht: der Druck der Federn verteilt sich auf eine grössere Fläche als die des Bleies. So Charpentier. 2. Wir nehmen Gewicht und Volumen, dividieren das erstere durch das zweite und erhalten so die Dichtigkeit. Biervliet. 3. Wir unterschätzen das Gewicht der Federn, weil wir erwarten, dass der grössere Gegenstand schwerer erscheint. So Scripture. 4. Nach G. E. Müller und Flournoy schätzen wir das Gewicht nach der Schnelligkeit, bzw. Langsamkeit (Leichtigkeit bzw. Schwierigkeit) des Hebens, welche bei den Federn, die von der Luft getragen werden, grösser ist.

[1]) Vgl. Zeitschr. f. Psych. und Phys. d. S.: 1902 (Bd. 30) S. 147. — Nach Beginsky, Kreidl u. A. haben die Tanzmäuse drei normale Bogengänge, Rawitz will nur einen gefunden haben. Vgl. a. a. O. S. 443 f.

Durch zahlreiche Hebeversuche hat neuestens E. Clarapède die Hypothese von Müller und Flournoy festgestellt.[1])

Genauere Experimente stellte über dieselbe Täuschung Le Ley, Arzt in Antwerpen, an. Ihm kam es darauf an, zu untersuchen, welcher Anteil an der Täuschung dem Gesicht, welcher dem Tastsinn zukomme. Ein Gummiball von 77 mm und einer von 39 mm Durchmesser wurden dadurch gleich schwer gemacht, dass man in den leichteren Schrotkörner legte oder dem schwereren entnahm. Auf beide Arten wurde nun von 60 Personen in zahlreichen Versuchen vom objektiven Gleichgewichte aus das subjektiv geschätzte bestimmt. Bald schätzten sie mit verbundenen Augen, umspannten aber eine möglichst grosse Fläche des Balles; bald ohne alle Berührung des Balles, der an einer Schleife hing, bald sehend und umspannend. Die Täuschung war am grössten im ersten, am geringsten im zweiten Falle, von mittlerer Grösse im dritten Falle.[2])

Daraus dürfte sich ergeben, dass die Schnelligkeit des Hebens nicht allein ausschlaggebend ist für die Schätzung der Gewichte.

Beziehungen zwischen geistiger und körperlicher Tüchtigkeit. Psychologen, noch mehr Pädagogen haben eifrig nach einem leicht zu handhabenden Mittel gesucht, um durch Messung einer äusseren körperlichen, leicht zu beobachtenden Leistung die geistige Fähigkeit zu bestimmen. Am bekanntesten und am öftersten geübt ist die Methode, durch Messen der Hautempfindlichkeit die geistige Frische oder Ermüdung der Schulkinder zu beurteilen. Muss man schon von vornherein gegen eine solche Methode Bedenken haben, so hat nun Clark Wissler[3]) experimentell nachzuweisen unternommen, dass diese Bedenken sehr berechtigt sind. Er stellte mehrere Jahre lang an der Columbia-Universität in New-York Messungen an Studenten des Kollegs beim Eintritt ins Kolleg und wieder vier Jahre später nach Absolvierung des Kurses an, um den Zusammenhang der verschiedensten Fähigkeiten beurteilen zu können. Es wurden gemessen: Stärke der Hand, Gesichtsschärfe, Farbentüchtigkeit, Vorliebe für eine Farbe, Gehörsschärfe, musikalisches Gehör, Gewichtsschätzung, Unterscheidung zweier Punkte auf der Haut, Grössenschätzung, Schmerzempfindlichkeit, Reaktionszeit, Ermüdung, Ausstreichen von einer Anzahl Buchstaben aus einem grösseren Satze, Farbenbenennung, Schnelligkeit und Genauigkeit von Bewegungen, Rhythmus, Association, Gedächtnis, Einbildungskraft auf verschiedenen Sinnesgebieten. Ausserdem wurde

[1]) Expériences sur la vitesse du soulèvement des poids de volumes différents. Archives de psychologie de la Suisse romande. 1901. p. 69. — [2]) Mésure et analyse de l'illusion de poids. Journal de Neurologie, 1900, p. 8; vgl. Zeitschrift für Psychol. und Phys. d. S. 1902. Bd. 30 S. 225 f., S. 233 f. — [3]) The correlation of mental and physical tests. Psychol. Review. Monograph. Suppl. 3. 1901.

Statur und Gewicht, Länge und Breite des Kopfes, Abstammung, Gesundheitszustand, Gewohnheiten der Versuchspersonen berücksichtigt.

Das Ergebnis der Messungen und Vergleichungen war, dass fast gar keine Beziehung zwischen den gemessenen Fähigkeiten besteht: selbst die Schnelligkeit ihrer Betätigung entspricht sich nicht auf allen Gebieten.[1]) Wie will man also durch Messen der Hautempfindlichkeit einen sicheren Schluss auf die geistige Energie ziehen, wie dies jetzt so häufig bei Versuchen an Schülern geschieht?

Die Schwankungen der Aufmerksamkeit. Es ist bekannt, dass bei schwachen der Ebenmerklichkeit naheliegenden Reizen die Wahrnehmung, Sehen, Hören in bestimmten Pausen unterbleibt, Perioden der Merklichkeit mit denen der Nichtmerklichkeit wechseln. Wenn man die Erscheinung als Schwankung der Aufmerksamkeit bezeichnet, setzt man voraus, dass dieselbe psychischen Ursprungs ist. So wird sie auch vielfach gefasst, andere Forscher aber finden den Grund im Gehirn, andere im Sinnesorgan, wieder andere in beiden, in centralen und peripheren Vorgängen.

J. W. Haughter verwirft alle bisher versuchten Erklärungen, lehnt sich aber einigermassen an Münsterberg an, der die Perioden mit der Respiration in Zusammenhang bringt, näher an Lehmann, der die durch die Atmung dem Gehirn periodisch zugeführte stärkere Blutmenge als Ursache der Merklichkeit ansieht.

Auch seine Versuche ergaben in der Mehrzahl der Fälle ein Zusammenfallen der Merklichkeitsperioden mit den Perioden stärkeren Blutdrucks; auch stimmten ganz kurz Zeiten der Merklichkeit mit den Respirationsperioden.

Aber neu ist seine Entdeckung, dass ein Unterschied des Verhältnisses zwischen einer Periode der Merklichkeit und einer solchen der Unmerklichkeit besteht, je nachdem das Beobachten und Registrieren allein vorgenommen wird, oder die Versuchsperson durch den Ergographen einen Zug erleidet. Darum schliesst er, dass motorische Gehirntätigkeit die sensorische verstärkt. Nicht die Versorgung des Gehirns mit Blut durch die Respiration, sondern der direkte Einfluss der vasomotorischen und respiratorischen Innerationszentren verstärkt periodisch die Wahrnehmungsfähigkeit.

R. W. Taylor bestätigt die Theorie Sl.'s und erweitert sie dahin, dass nicht bloss motorische, sondern auch sensorische wie elektrische schmerzhafte Einwirkungen, Rauchen, starke Gerüche dieselbe Wirkung haben.[3])

---

[2]) Vgl. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S. 1902. Bd. 30 S. 159. — [2]) The fluctuation of the attention in some of their psychol. relations. Amer. Journ. of Psychol. 1901. p. 313 ff. — [3]) The effect of certain stimuli upon the attention wawe. Ibid. p. 335. Vgl. Zeitschrift für Phychol. und Phys. d. S. 1902. Bd. 30. S. 230 ff.

„Die Fulguro-Genesis“ [1]. Wie der Titel dieser kleinen, unten citierten Schrift, so ist auch ihr Inhalt, um das mindeste zu sagen, ein sonderbarer, den der Vf. übrigens schon in seinem „System des Naturalismus“ ausführlich dargelegt hat. Folgendes ist seine Weltanschauung:

„Ein positives Nichts gibt es nicht, wohl aber ein relatives. Dieses ist das absolut neutrale, unterschiedslose Sein, das Ding an sich, die Ursubstanz, die wir in dem Weltäther vor uns haben . . . Infolge der stofflichen Verdichtungs- und Verflüchtigungsprozesse des Weltäthers, wie sie sich aus seiner Elastizität ergeben, bilden sich grössere mehr oder weniger kompakte Stoffmassen, innerhalb deren nach den Gesetzen des Gleichgewichtes jeweilig der grösste Komplex bald eine richtunggebende, bald eine leitende Stellung einnimmt . . . Von dem Augenblicke an, in dem eine Weltkörpergruppe den Charakter eines abgeschlossenen Ganzen annimmt, tritt die Ursubstanz oder der Weltäther . . . in das Stadium höchster Spannung. Die intensive Innerbewegung der betreffenden Weltkörpergruppe nimmt demzufolge in Form höchstgradiger elektrischer Wechselströme einen äusserst heftigen centripetalen Charakter an, derart, dass die Fulguro-Genesis, d. h. der blitzartige Involutions- bezw. Abschlussakt der organischen Innengestaltung und damit der Selbstbelebungsmoment des betreffenden Sonnenorganismus eintritt . . . Die Organismen entstehen gleichsam als Blüten und Sprossen des betreffenden Sonnenorganismus.“

Doch genug der abenteuerlichen Phantasien. Einer ernsten Kritik entziehen sie sich; wir führen sie nur an, um zu zeigen, dass die allerneuesten wissenschaftlichen Anstrengungen der Biologen, die den Tatsachen widersprechende Urzeugung zu begründen, ganz genau denselben ungereimten Phantasien verfallen. Man glaubt nämlich noch einfachere Lebenselemente als die Zelle gefunden zu haben, z. B. die Granulen, Bioplasten, Autoplasten von Altmann, die leichter als die gesamte Zelle aus anorganischen Stoffen sich bilden könnten. G. Schlater äussert sich darüber: „Obschon wir gegenwärtig natürlich noch nicht imstande sind, den Moment zu bestimmen, wo in einer komplizierten Eiweissmolekel der erste Lebensstrahl aufblitzte, welches so einen toten Eiweissmolekel in einen lebendigen Organismus, sagen wir in einen Autoplasten verwandelte, so liegt dennoch dieser Uebergang unserem Verständnis viel näher, als solch ein gigantischer Sprung der Evolution, wie der von einer toten Eiweissmolekel zu solch einem komplizierten Organismus wie die Zelle.“ [2])

[1]) Die Fulguro-Genesis im Gegensatz zur Evolutionstheorie und die Kulturziele der Menschheit. Von E. Loewenthal. Berlin, Ebering. 1902. — [2]) Biol. Zentralbl. 1899 S. 732.

Dazu bemerkt E. Wasmann: „‚Geblitzt' muss also doch irgendwo einmal werden, wenn das Leben entstehen soll, das gesteht auch Herr Schlater zu. Ob es aber bei der Urzeugung eines Autoplasten blitzt oder bei der Urzeugung einer Zelle, ist schliesslich ganz gleichgiltig; das Aufblitzen des ersten Lebensfunkens in der toten Materie bleibt im ersteren Falle ebenso unerklärt wie im letzteren. Schlater hätte sich also seine ganze lange Beweisführung zu Gunsten der Bioplasten und Autoplasten, die über 100 Seiten umfasst, ersparen können; denn er hat sich dabei ganz umsonst in Widerspruch mit den naturwissenschaftlichen Tatsachen gesetzt, die von Autoplasten, d. h. von freilebenden, selbständig existierenden Altmann'schen Körnchen, nichts wissen, sondern bloss die Zellen als die niedersten Einheiten des organischen Lebens anerkennen." [1])

Zur Psychologie des Lachens. Es bestehen zur Zeit vier Haupttheorien über das Wesen des Lachens. Die erste, durch die englischen Psychologen Spencer und Bain vertreten, erklärt es rein physiologisch als explosive Entladung von Nervenenergie. Die zweite gerade entgegengesetzte, intellektualistische Erklärung von Schopenhauer, Renouvier und vielen andern Psychologen findet im Lachen den Ausdruck des Gegensatzes, des Widerspruches, der Absurdität, der Ueberraschung. Drittens Aristoteles, Hobbes, neuestens Ueberhorst erblicken im Lachen eine Aeusserung des Dünkels, der Ueberlegenheitsfreude. Viertens die ästhetische Theorie einiger Dramatiker betrachtet das Lachen als einen Modus des Spieles.

Vielleicht wäre von allen diesen Theorien etwas zur Bestimmung des Lächerlichen und Lachens zu verwerten; es können eben sehr verschiedene Ursachen zum Lachen bringen. Diesen Gedanken hat Dugas in einer eigenen Schrift[1]) ausgeführt, der, nachdem er alle vier genannten Theorien kritisiert, zu dem Ergebnisse gelangt: „Das Lachen nimmt so viele verschiedene Formen an, als es verschiedene Charaktere, Geistestypen und Seelenzustände gibt; es fügt sich daher keiner allgemeinen Theorie und ist nicht Gegenstand der Wissenschaft." Er schliesst sich damit an Ribot an, der in seiner „Psychologie des sentiments" eine geschlossene Theorie des Lachens für unmöglich hält, weil die verschiedenen Ursachen desselben sich nicht auf eine gemeinsame Urquelle zurückführen lassen.

Gewiss ist es aber zu viel behauptet, wenn man das Lachen von der wissenschaftlichen Erklärung ausschliessen will; die Wissenschaft muss eben die verschiedenen Ursachen aufzeigen. Dass eine gemeinsame Quelle sich nicht aufzeigen lasse, ist jedenfalls eine verfrühte Behauptung.

[1]) Laacher Stimmen 1902. S. 72 f. — [2]) Psychologie du rire. Paris 1902.

Kreibig meint in einer Besprechung[1]) der Schrift von Dugas: die Wortverbindung: „Psychologie des Lachens“ sei ebenso unzulässig wie Psychologie des Hustens oder des Niesens. Damit erklärt er das Lachen für einen rein physiologischen Vorgang, und doch kann es Niemandem zweifelhaft sein, dass sich im Lachen und Lächeln manchmal die tiefsten seelischen Gefühle gleichsam handgreiflich aussprechen.

Nekrolog.

Prof. Dr. F. X. Pfeifer †.

Am 17. Oktober 1902 starb zu Dillingen a. D. (Bayern) nach mehrmonatlichem nervösem Leiden Herr Dr. theol. Franz Xaver Pfeifer, quiesc. Professor der Philosophie am dortigen K. Lyzeum, Bisch. geistl. Rat, Inhaber des Verdienstordens vom hl. Michael 4. Kl. und des päpstl. Kreuzes *pro Ecclesia et Pontifice*.

Geboren den 16. März 1829 zu Deisenhofen (bei Dillingen a. D.) machte er seine philosophisch-theologischen Studien am Lyzeum zu Dillingen und an der Universität zu München, wurde 1860 in München zum Doktor der Theologie promoviert, und 1867 zum Professor für Philosophie am K. Lyzeum zu Dillingen ernannt (als Nachfolger des jetzigen Prof. der Theologie an der Universität München, Prälaten und Geheimrates Dr. Alois Ritter von Schmid). Nach einer Lehrtätigkeit von 70 Semester war Dr. Pfeifer am 1. April 1902 in den wohlverdienten Ruhestand getreten. Dem körperlich und geistig noch ausserordentlich frischen Gelehrten schien ein langes ehrenvolles *otium cum dignitate* beschieden zu sein. Allein ein schmerzliches und tückisches nervöses Leiden machte diese Erwartung schon nach 6 Monaten zu Schanden.

Prof. Dr. Pfeifer war ein eifriger Mitarbeiter des „Philos. Jahrbuches“, und darum ist ein kleiner Nekrolog an dieser Stelle nicht unangebracht.

Unter den zahlreichen modernen Vertretern der aristotelisch-scholastischen Philosophie, wie sie besonders durch die berühmte Enzyklika *Aeterni Patris* des Papstes Leo XIII. nachdrücklichst empfohlen wurde, nimmt auch Prof. Dr. Pfeifer einen hochachtbaren Platz ein. Er wollte aber — in Uebereinstimmung mit der genannten Enzyklika — keine blosse Repristination der alten Philosophie, sondern eine Neubelebung und eine organische Weiterbildung derselben, unter Berücksichtigung der neuen Probleme und der veränderten Bedürfnisse der Zeit, und unter Benützung der zahlreichen gesicherten Ergebnisse der neueren Philosophie wie der

[2]) Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S. 1902. 29. Bd. S. 454 f.

Einzelnwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften. Dadurch sollte jene *Philosophia perennis,* die von Platon und Aristoteles grundgelegt, von der mittelalterlichen Scholastik vervollkommnet, von der Kirche nie vergessen war, zu neuem Leben erstehen.

Sein gesamtes wissenschaftliches Arbeiten stand unter dem Zeichen einer unerschütterlichen Ueberzeugung von der durchgängigen Harmonie zwischen Natur und Uebernatur, zwischen Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie, in welcher Ueberzeugung er durch seine ausgedehnten mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien ebenso fortwährend gefestigt wurde, wie durch seine philosophisch-theologischen. Mit besonderer Vorliebe pflegte er die Naturwissenschaften, (aushilfsweise dozierte er z. B. neben seinen philosophischen Kollegien mehrmals Physik, einmal auch Botanik), dann die Grenzgebiete zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, sowie zwischen Philosophie und Theologie. Einzelne seiner Schriften, wie das Buch über die als goldener Schnitt bekannte Proportion und deren Vorkommen in Mathematik, Natur und Kunst, haben in weitesten Kreisen Beachtung gefunden.

Eine Uebersicht über seine litterarischen Arbeiten wird das Gesagte bestätigen und seine Stellung und Bedeutung als Philosoph und Gelehrter am besten dartun.

1. Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und Naturwissenschaft, mit spezieller Rücksicht auf Albertus Magnus, St. Thomas von Aquin und die Worte der Enzyklika *Aeterni Patris*, etc. Augsburg 1881.
2. Ein Argument des hl. Thomas für die Einheit der Seele im Menschen, beleuchtet durch Tatsachen der Physik, Psychologie und Mystik, im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie von Commer, 1889.
3. Analogien zwischen Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, den Beweisen für das Dasein Gottes und naturwissenschaftlicher Beweisführung mit Bezugnahme auf Kants Kritik der Gottesbeweise. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1890, 1891.
4. Psychologische Lehren der Scholastik, bestätigt und beleuchtet durch Tatsachen der katholischen religiösen Mystik. Jahrb. f. Philos. u. spekulative Theol. 1891.
5. Ueber den Begriff der „Auslösung" und dessen Anwendbarkeit auf Vorgänge der Erkenntnis. Philos. Jhrbch., 1897/1898.
6. Albertus der Grosse, Eine Biographie. Festschrift. Donauwörth, 1881.
7. Apologetische Bedeutung der Wunder von Lourdes und deren Verhältnis zu den Naturgesetzen. Theol.-prakt. Monatsschrift, Passau, 1893.
8. Widerstreiten die Wunder den Naturgesetzen, oder werden letztere durch erstere aufgehoben? Philos. Jhrbch., 1893/1894.
9. Gegenkritik der von Harnack geübten Kritik der Wunder und der Auferstehung . Theol.-prakt. Monatsschr. 1898.
10. Kritik und Widerlegung der Einwendungen Volkelt's gegen die Wunder. Theol.-prakt. Monatsschr. 1899.

11. Moderner Pantheismus und seine Widerlegung durch ein Wunder der Neuzeit. Theol.-prakt. Monatsschrift. 1900.
12. Kritische Beleuchtung der Fragmente von J. Tyndall über Gebet und Wunder. Theol.-prakt. Monatsschrift. 1900.
13. Das Wesen des Christentums nach Dr. A. Harnack. Theol.-praktische Monatsschr. 1901.
14. Ueber einen Versuch, die Darwinische Selektionstheorie auf die Erkenntnistheorie und den Wahrheitsbegriff anzuwenden. Natur und Offenbarung, 1898.
15. Der Akt der Projektion in der Gesichtswahrnehmung und dessen Verwendung zur Lichtwellen-Messung und Beschreibung eines optischen Apparates, der dazu dient, gebeugtes Licht vom Auge auf einen Schirm zu projizieren und dessen Wellenlänge zu messen. Natur und Offenbarung, 1901.
16. Gibt es im Menschen unbewusste psychische Vorgänge? Philos. Jhrbch. 1901. (Vgl. dazu Boetzkes, „Lassen sich unbewusste Seelenvorgänge erschliessen?" Philos. Jahrbuch 1902.)
17. Die Kontroverse über das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart. Programm, Dillingen, 1879.
18. Ueber die Proportion des goldenen Schnittes an den Blättern und Stengeln der Pflanzen. Hoffmann's Zeitschrift f. math. u. naturw. Unterricht 1884.
19. Der goldene Schnitt und dessen Erscheinungsformen in Mathematik, Natur und Kunst. Augsburg 1885. (Vgl. hiezu die Kritiken von Dr. S. Günther, J. Plassmann, und die Entgegnung Pfeifers in Hoffmann, Ztschrft. f. math. u. naturw. Unterr. 18,1887). Dann Natur und Offenbarung 1886/1887.
20. Ein Beitrag zur Anwendung des goldenen Schnittes und der Lamé'schen Reihe. Natur und Offenbarung, 1897.
21. Leonardo von Pisa und die von ihm zuerst aufgestellte rekurrente Reihe; Die Beziehungen der mathematischen Verhältnisse musikalischer Intervalle zur rekurrenten Reihe. Hoffmann, Ztschrft. f. math. u. naturw. Unterr. 1886.
22. Die architektonischen Proportionen von der Arche Noes bis zur christlichen Zeit, mit bes. Rücksicht auf den goldenen Schnitt und auf die Reihe Leonardos von Pisa. Natur und Offenbarung, 1887.
23. Der Dom zu Köln, seine logisch-mathematische Gesetzmässigkeit und sein Verhältnis zu den berühmtesten Bauwerken der Welt. Jhrbch. f. Philos. u. spek. Theol. 1888.
24. Die Lehre von der Seele als Wesensform, betrachtet vom Gesichtspunkte der Kunst und Aesthetik. Jhrbch. f. Philos. und spek. Theol., 1888/1889,
25. Zur Lehre vom ästhetischen Kontraste mit spezieller Rücksicht auf die landschaftlichen Kontraste im Hochgebirge. Philos. Jhrbch. 1889.
26. Der ästhetische Kontrast in den Erscheinungen des Erhabenen. Philos. Jahrbuch, 1892.
27. Das Naturschöne in der mikroskopischen Welt. Natur und Offenbrg. 1893.
28. Besprechung der Schrift „Die interessantesten Erscheinungen der Stereoskopie" von Martius-Matzdorff. Natur und Offenbarung, 1891.
29. Wanderungen durch das Tal von Gastein und auf den hohen Sonnblick, die höchste Wetterwarte Europas, mit geologisch-meteorologisch-balneologischen Notizen. Natur und Offenbarung, 1888.

30. Ein Besuch des Rheinfalles bei Schaffhausen bei Hochwasser 1888, und eines Riesentopfes des eiszeitlichen Rheingletschers. Natur und Offenbarung, 1889.
31. Ueber die angebliche Unhaltbarkeit der Gletscher-Theorie und die vorgebliche Sufficienz der Sündflut-Theorie. Theol.-prakt. Monatsschr. 1892. (Vgl. dazu Trissl, die angebl. Unhaltbarkeit der Sündflut-Theorie. Theol.-praktische Monatsschr., 1892. Vgl. auch Katholik 1893.) Hier sei auch der Artikel Peifers genannt: „Ueber die teleologische Bedeutung der Eiszeit" in Natur und Offenbarung, 1893.
32. Forschungsreise durch die eiszeitlichen Gletscher-Gebiete auf der Nordseite der Alpen in Bayern, Schweiz und Savoyen. Natur und Offenbarung, 1894.
33. Reisebericht über eine geologische Exkursion in die eiszeitlichen Gletscher-Gebiete der Reuss, des Tessin, der Dora Baltea, der Etsch, des Inn und der Isar. Natur und Offenbarung, 1895.
34. Anregung und Anleitung für geistliche Herren zu wissenschaftlichen Beobachtungen in der Gegend ihres Aufenthaltes und auf Reisen. Theol.-prakt. Monatsschrift 1896.
35. Zur neuesten Glazialforschung. Natur und Offenbarung, 1898.

In den angeführten Abhandlungen tritt uns Prof. Dr. Pfeifer entgegen als ein entschiedener Vertreter der theistisch-teleologischen Weltanschauung, als ein besonnener, Altes und Neues kritisch prüfender Philosoph, als ein Logiker von unerbittlicher Strenge, als ein vielseitiger Schriftsteller von umfassender Belesenheit und vorzüglichem Gedächtnisse, als ein begeisterter Freund und Beobachter der Natur, besonders der Alpenwelt, als ein überzeugter sittenreiner Priester und begeisterter Verteidiger der Religion und der katholischen Kirche, dessen Devise war: „Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram", Gott ist gross und übertrifft unsere Wissenschaft. *Job.* 36,26.

Prof. Dr. Schindele.

Die Aseität Gottes.

Von Anton Straub S. J. in Kalksburg.

Negative und positive Aseität.

Alles Endliche ist von Gott; Gott aber als die erste Ursache alles dessen, was ausser ihm sich findet, ist *a se*, d. h. nicht von einem andern Wesen. Dieses Nicht-von-einem-andern-sein wird Gottes negative Aseität genannt.

Indes besagt die anscheinende Negation den Ausschluss einer Unvollkommenheit in Gott, die Leugnung des Abhängigkeitsverhältnisses; sie ist somit in Wahrheit die Negation einer Negation, der Negation einer weiteren Vollkommenheit, oder die Bejahung eines positiven Vorzuges Gottes, nämlich seiner Selbständigkeit. Gott ist *a se*, d. h. er ist durch sich selbst — eine positive Aseität. Nach dem allgemeingiltigen Satz vom Grunde kann ja auch gar nichts ohne ganz hinreichenden Grund sein. Da nun Gott in keiner Weise in einem Andern gründet, muss er den vollgenügenden Grund des Seins in sich selber tragen. Im Unterschied von allem Übrigen ist demnach Gott und ist so, wie er ist, kraft seiner eigenen Wesenheit; denn das Wesen einer jeden Sache ist jenes innere Moment, wodurch sie das ist, was sie ist, und sich von andern Dingen unterscheidet.

Allein wie kann das Wesen Gottes der Grund sein für sein Dasein und sein Sosein? Ist denn ein Grund dasselbe wie das, was er begründet, oder ist etwa das Wesen Gottes von dem Dasein und den Eigenschaften unterschieden?

Darauf lässt sich erwidern: In Gott ist Grund des Daseins oder Soseins und Begründetes in absoluter Einfachheit dasselbe. Wie man in der Ordnung des Erkennens, will man nicht ins unendliche sich verlieren, bei den ersten, in sich selbst begründeten Prinzipien stehen bleiben muss, so in der Seinsordnung. Gott ist sich selber Grund; er ist eben der erste Grund; darf man vor dem ersten Grund noch

nach einem andern suchen? Die Aussage, Gott sei kraft seines Wesens, hat mithin zu bedeuten: Es widerstreitet dem Wesen Gottes, nicht da zu sein oder nicht so zu sein, indem es einer Sache widerstreitet, zugleich zu sein und nicht zu sein; denn Gottes Wesen ist mit Notwendigkeit sein Dasein und alle seine Vollkommenheit.

Einleitende Bemerkungen zu einer weiteren Erklärung des Daseins Gottes und der Aseität.

Uebrigens kann man, wie mir scheint, noch eine tiefere Antwort geben. Gewiss ist eine wirkliche Unterscheidung des Daseins und der Attribute von der Wesenheit in Gott undenkbar; in Gott ist höchste Einfachheit. Aber diese Einfachheit besteht bei unbegrenzter Fülle und ob dieser Fülle; darum sind wir ausserstande, nach der so mangelhaften Erkenntnisweise dieses Lebens mit einem einzigen Begriffe das Göttliche, wie es in sich ist, zu erfassen; um seinen Reichtum einem etwas deutlicheren Verständnisse zu erschliessen, müssen wir Gott gleichsam von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten und für den „stückweisen“ [1]) Charakter der gebildeten Vorstellungen einigen Ersatz in ihrer Vielheit suchen. So denken wir uns Gott im besondern als unendlich weise, heilig, gütig, mächtig usw. Was sonach diesen vielen Vorstellungen in Wirklichkeit (*a parte rei*) entspricht, ist lediglich das eine und einfache allervollkommenste Wesen, dessen Weisheit in sich durchaus dasselbe ist, wie seine Wesenheit, Heiligkeit, Güte und Macht.

Ja, nicht einmal in den Vorstellungen hat nach ihrer objektiven Seite hin jene Art von *distinctio rationis ratiocinatae* oder *cum fundamento in re* oder *virtualis* statt, welche man die vollständige Abstraktion (*praecisio perfecta* oder *obiectiva*) der einen Vorstellung von der andern nennt, wie sie z. B. zwischen dem Gattungsbegriff des Animalischen und dem Begriffe der spezifischen Verschiedenheit des Rationellen obwaltet: — eine Unterscheidung, vermöge deren, trotz der Identität des *animal* und des *rationale* im Menschen, der erste Begriff den zweiten doch so wenig einschliesst, dass er sogar getrennt zur Verwirklichung gelangen kann und im Tiere auch gelangt. Anders die Begriffe, die wir von Gott uns bilden. Da wird es bei eingehender Prüfung durch Schlussfolgerung sich zeigen, dass der Begriff z. B. einer unendlichen Weisheit inhaltlich sich decke mit dem Begriffe des unendlichen Seins und jeder göttlichen Vollkommenheit. Mit

[1]) Vgl. *1. Cor.* 13, 9.

anderen Worten: nicht nur in sich, sondern auch wie sie unserm Gedanken vorschwebt, ist jede absolute Vollkommenheit notwendig so beschaffen, dass sie dem nachdenkenden, folgernden Geiste als sachlich identisch sich herausstellt mit den übrigen Vollkommenheiten. So führt eine richtig angestellte Untersuchung dessen, was wir uns als unendliche Weisheit vorstellen, zu dem Urteile, es sei in Wirklichkeit notwendig dasselbe wie die unendliche Heiligkeit, Güte usw. Die erwähnte begriffliche vollkommene oder objektive Unterscheidung ist mithin einfach von Gott abzuweisen.

Gleichwohl bleibt es wahr, dass wir mit unsern so nicht adäquaten Begriffen durch unvollkommene oder rein formelle Abstraktion (*praecisione imperfecta* oder *formali*) diese oder jene Vollkommenheit Gottes uns ausdrücklich vergegenwärtigen, ohne damit zugleich uns auch die anderen vor die Seele zu führen. In diesem Sinne können und müssen wir Gottes Wesen und Attribute begrifflich unterscheiden. Auch diese in Gott zulässige Unterscheidung wird *distinctio rationis ratiocinatae, cum fundamento in re* oder *virtualis* genannt, insofern das eine und einfache göttliche Wesen tatsächlich gleichsam so viel Tüchtigkeit oder Kraft besitzt, dass es auf eminente Weise alles ist und leistet, was in den Geschöpfen viele unter sich verschiedene Vollkommenheiten sind und leisten.[1])

[1]) Mit obigen Sätzen wird Stellung genommen in der scholastischen Kontroverse, ob und wie in einer der göttlichen Vollkommenheiten, insofern sie von uns begriffen wird, auch die andere enthalten sei. Zur weiteren Erläuterung sei bemerkt: Vor allem ist unzweifelhaft, dass eine göttliche Eigenschaft, z. B. die Gerechtigkeit, im allgemeinen oder wie sie Gott und den Geschöpfen in analoger Weise gemeinsam ist, die andere, etwa die Barmherzigkeit, nicht umfasse. Dies lehrt uns schon die Trennung dieser Attribute in den Kreaturen. Es handelt sich sonach um die genannten Vollkommenheiten lediglich insoweit, als sie Gott eigentümlich sind. — Ferner kann nicht fraglich sein, ob die göttliche Barmherzigkeit, wie wir sie fassen, in der Gerechtigkeit Gottes, reduplikativ genommen, sich eingeschlossen finde, nämlich insofern sie Gottes ist, als jenes Wesens, das bei höchster Einfachheit unendlich ist. So wäre ja ohne weiteres klar, dass die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit dasselbe ist, ähnlich wie man das Animalische des Menschen, insofern es menschlich ist, für eins erklären müsste mit dem Rationellen und dem ganzen Menschen. Ueberdies hätte man anstatt der gesonderten Begriffe, die doch in Rede stehen, zusammengesetzte, welchen allerdings eine und dieselbe Sache, hier ein *animal rationale*, dort etwas Gerecht-Barmherziges entspräche. — Die Untersuchung muss sich daher einzig darauf richten, ob die göttliche Gerechtigkeit in gleichsam spezifikativem Sinne, nämlich von der Art, wie wir sie Gott beilegen, also eine unendliche Gerechtigkeit, die göttliche Barmherzigkeit in sich fasse. Jedoch auch diese Frage

Aehnlich haben wir eine virtuelle Aufeinanderfolge von Vollkommenheiten in Gott anzunehmen. Denn manche Vollkommenheiten, die als reine Vollkommenheiten jedenfalls in Gott formell vorhanden sind, lassen sich ohne Voraussetzung von anderen Attributen von uns schlechterdings nicht denken. Wer vermag beispielsweise sich ein Wollen vorzustellen ohne ein voranleuchtendes Erkennen des zu wollenden Gegenstandes? Demgemäss müssen wir, wenn wir nicht etwa von vornherein auf das so fruchtbringende Verständnis göttlicher Dinge für dieses Leben verzichten, mit der schon beschriebenen begrifflichen Distinktion ein vorangehendes Erkennen und nachfolgendes Wollen in Gott unterscheiden. Und das mit vollem Recht; Gott ist in einfacher Erhabenheit nicht minder den mit einander ordnungsmässig verketteten, wie überhaupt den vielen zerstreuten Vorzügen der Geschöpfe wahrhaft gleich zu achten.

Wenn ich nun behaupte, Gottes Wesen sei der Grund, warum Gott da sei und auch so sei, will ich damit nichts anderes sagen,

---

lässt noch eine doppelte Deutung zu. Sie kann dahin gehen, ob die unendliche Barmherzigkeit in dem enthalten sei, was der objektive Begriff der unendlichen Gerechtigkeit als solcher ausdrückt, d. i. in dem, was seitens Gottes, des Objektes, nötig ist und hinreicht, um mit Wahrheit sagen zu können, er sei unendlich gerecht. Man kann aber auch fragen wollen, ob sich auf eine unendliche Barmherzigkeit der formelle Begriff einer unendlichen Gerechtigkeit erstrecke, d. i. das, was wir, von Gerechtigkeit sprechend, ausdrücklich erfassen und infolge des Beiwortes „unendlich" uns ohne Schranken denken. Nun erscheint es sicher, dass mit dem objektiven Begriff einer unendlichen Gerechtigkeit auch eine unendliche Barmherzigkeit gegeben ist. Denn nur insofern liesse sich das umgehen, als ein Objekt von unendlicher Gerechtigkeit möglich wäre, ohne zugleich unendliche Barmherzigkeit zu sein; das aber ist unmöglich. Eine unendliche Gerechtigkeit ist eben mit metaphysischer Notwendigkeit eine durch sich daseiende Gerechtigkeit, da ein unendliches Wesen nicht von einem andern hervorgebracht sein kann; was aber durch sich da ist, das ist, wie ich hier voraussetze, mit metaphysischer Notwendigkeit schlechthin unendlich oder der Inbegriff aller möglichen Vollkommenheit; eine unendliche Gerechtigkeit ist mithin notwendig auch unendliche Barmherzigkeit. Durch diese notwendige Identität des Objekts oder Begriffsinhalts mit aller möglichen Vollkommenheit unterscheidet sich der objektive Begriff jedweder unendlichen Vollkommenheit von dem Begriffe der endlichen. So ist, um bei dem früher gewählten Beispiele für diese letztere zu bleiben, die Animalität des Menschen in sich identisch mit seiner Rationalität, und doch ist der objektive Begriff der Animalität im spezifikativen Sinne, d. h. auch wie sie im Menschen ist, von dem Begriff der Rationalität deshalb verschieden, weil jene Identität nicht notwendig ist. Ebendarum können wir uns eine metaphysische Zusammensetzung von Animalität und Rationalität mit sachlichem Fundamente denken, vermöge deren das Animalische durch den Hinzu-

als Gott sei ungeachtet der strengsten Einfachheit doch mehreren Vollkommenheiten gleichwertig, die wir mit zwar objektiv richtigen, aber uneigentlichen oder auch unvollständigen Erkenntnisbildern formell als Wesenheit und Dasein oder Sosein unterscheiden, und zudem verhalte sich eine jener so begrifflich, nicht sachlich, unterschiedenen Vollkommenheiten, das Wesen, nach unsern Begriffen wie etwas Erstes, eine Quelle oder Wurzel, woraus die andern, d. i. das Dasein und die einzelnen Eigenschaften alle sich ergeben.

Das Sein oder die Vollkommenheit schlechthin als metaphysisches Wesen Gottes.

Die Begründung der ausgesprochenen Ansicht führt naturgemäss zu der Frage nach der sogenannten metaphysischen Wesenheit Gottes. Denn mit diesem Ausdrucke wird gerade das bezeichnet, was wir nach unserer Vorstellungsweise als jenes Gott konstituierende oder von allem Nichtgöttlichen unterscheidende Erste in Gott zu betrachten

tritt des Rationellen vervollkommnet wird, und nicht jedes *animal* auch ein *rationale* ist, so dass dem Tiere die Rangstufe eines *animal* abzusprechen wäre. — Hingegen ist im formellen Begriffe einer unendlichen Gerechtigkeit eine unendliche Barmherzigkeit nicht eingeschlossen. Formell betrachten wir eine Sache, wenn wir sie nur nach dem betrachten, was an sich ihr zukommt, also gemäss der ihr eigentümlichen Wesenheit oder Form; es ist dies dasselbe, was wir von der betreffenden Sache stets mehr oder minder ausdrücklich denken und dementsprechend definieren können; mithin lässt sich auch von einer Verschiedenheit der Definitionen auf eine Verschiedenheit der formellen Begriffe schliessen. Nun ist aber offenbar unsere Definition der Gerechtigkeit von der Definition der Barmherzigkeit verschieden. Während wir Gerechtigkeit jene Vollkommenheit nennen, kraft deren man einem jeden das ihm Gebührende gibt, bezeichnen wir als Barmherzigkeit diejenige, kraft deren man fremdem Elend abhilft. Folglich sind die formellen Begriffe von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verschieden. Diese Verschiedenheit wird aber dadurch nicht aufgehoben, dass man die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als unendlich hinstellt; denn ein solcher Beisatz ändert nicht die Definition oder den formellen Begriff der Sache, welcher er zukommt, sondern bestimmt nur näher ihre Weise zu sein, indem er ausdrückt, wie gross sie ist. Deshalb wird die Gerechtigkeit, selbst wenn man sie sich ins unendliche gesteigert denkt, in unserer Vorstellung doch niemals jenes Attribut sein, welches die Funktionen der Barmherzigkeit übernähme, sodass beispielshalber kraft einer unendlichen Gerechtigkeit die Sünden der Menschen verziehen würden. Damit stimmt auch die Tatsache, dass die heiligen Väter im Streite mit den Eunomianern für die Mannigfaltigkeit unserer Begriffe von Gottes Wesen und Eigenschaften eintraten und sie einerseits aus unserer beschränkten Erkenntnisweise, andererseits aus der unbeschränkten Vollkommenheit Gottes erklärten.

haben, woraus wie aus einem ontologischen Grunde alles übrige in Gott begrifflich Unterschiedene sich herleitet. Was ist nun dieses Erste? Die Meinungen der Theologen sind bekanntlich sehr geteilt. Die meisten, um nur die Hauptrichtungen anzudeuten, sehen das metaphysische Wesen Gottes in der Aseität, andere, wie die Nominalisten und viele Scotisten, in der Unendlichkeit, manche Thomisten endlich in der höchsten Intellektualität: — ein Auseinandergehen der Ansichten, das bei der Schwierigkeit des Gegenstandes nicht wundernehmen darf, vielmehr einzig jenen Aufwand von Anstrengung und hohem Ernst bekundet, welcher einer hohen, ja der höchsten Sache würdig ist.

Am besten dürfte man die metaphysische Wesenheit Gottes erblicken in dem Sein schlechthin (dem *esse simpliciter*), dem Sein ohne einen möglichen Zusatz, der es auf diese oder jene besondere Art von Sein beschränkte, dem reinen Sein (dem *esse pure*) ohne jegliches Nichtsein, d. i. dem unendlichen Sein (dem *esse infinite*), der unendlichen Vollkommenheit.[1]) Dieses unendlich vollkommene Sein ist jedoch nicht insofern die metaphysische Wesenheit Gottes, als es der Inbegriff der einzelnen formell zu denkenden Vorzüge ist; so wäre es ja in unserer Vorstellung nicht das Erste, sondern alles, was sich in Gott findet. Vielmehr ist das Sein die metaphysische Wesenheit, insofern es formell nur als schlechthiniges Sein erfasst wird, ohne sich dabei der einzelnen unzähligen Vollkommenheiten Gottes in ihrer formellen Eigenheit zu erinnern. In solcher Form erfüllt es aber zweifellos die Bedingungen, die an die metaphysische Wesenheit gestellt werden. Denn durch sein unendliches Sein wird Gott als Gott konstituiert und von allem Nichtgöttlichen unterschieden, so zwar, dass das Sein Gott und dem Nichtgöttlichen nicht einmal in demselben, sondern nur in analogem Sinne zukommt. Ferner darf dasselbe schlechthin genommene Sein in der Seinsordnung als das Erste gelten,

[1]) Wir nehmen also Sein nicht gerade im Sinne von Dasein, sondern als das Sein der Quiddität, als Wassein, Sache, Vollkommenheit. Obgleich nämlich Sein oder Sache und Vollkommensein sich dadurch unterscheiden, dass vollkommenes Sein nicht jedes Sein, sondern jenes Sein ist, welches alle ihm gebührenden, auch accidentellen Vollkommenheiten hat, so sind doch Sein und Vollkommenheit insofern identisch, als nicht nur jedes Sein eine Vollkommenheit, und jede Vollkommenheit ein Sein ist, sondern überdies jedes Sein als eine Vollkommenheit, und jede Vollkommenheit als ein Sein gedacht wird. Hier besteht sonach nicht einmal solch ein begrifflicher Unterschied, wie er das Sein vom Einen, Wahren, Guten scheidet. Um so offenbarer ist unendliches Sein mit unendlicher Vollkommenheit auch begrifflich eins.

was wir in Gott uns vorstellen. Welches Sein könnte denn nach unserer Fassungsart dem schlechthinigen Sein vorangehen? Ist es nicht zudem psychologisch ganz begründet, wenn wir zuerst im allgemeinen Gott als unermessliche Vollkommenheit uns denken, um dann auf die Erwägung dieser oder jener Vollkommenheit im besondern einzugehen? Ja, vor unserm Geiste steht das einfachhin gefasste Sein nicht als Attribut, das dem Wesen beizulegen, sondern vielmehr als das, was als tiefstes Fundament alles übrige trägt. Dadurch hat jenes Sein auch das letzte Merkmal des metaphysischen Wesens. Es erscheint wie ein gemeinsamer, unerschöpflicher Born, woraus *a priori* alle andern absoluten Vorzüge Gottes im einzelnen hervorströmen; es lässt sich eben keine Vollkommenheit ersinnen, die in dem Schlechthin-sein nicht virtuell bereits enthalten wäre.

So muss in der Tat die metaphysische Wesenheit Gottes sein. Sie soll ja nicht *a posteriori*, nach Art einer Wirkung, die hinter der Vollkommenheit der Ursache zurückbleiben kann, ihre Ursache offenbaren; sie hat vielmehr gleichsam *a priori*, gewiss nicht als Ursache, aber doch nach Analogie einer Ursache, alle göttlichen Vollkommenheiten, als wären es ebenso viele Wirkungen, zu erklären. Dazu kommt, dass das Wesen Gottes in sich die Vollkommenheit selbst ist, weshalb bei Abgang einer einzigen Vollkommenheit Gott nicht mehr Gott wäre; wenn aber dies, so dürfen wir uns auch metaphysisch Gott nicht anders als durch eine allseitige Vollkommenheit konstituiert denken; jede minder volle Vorstellung würde uns formell nicht Gott, sondern höchstens diese oder jene Seite des göttlichen Wesens vergegenwärtigen, ähnlich, wie wir uns unter einem organischen Leibe oder einer vernünftigen Seele etwas Menschliches, nicht einen Menschen dächten. Aus diesen Gründen muss die metaphysische Wesenheit Gottes, wenn nicht dem klarsten, so doch dem inhaltsreichsten Begriff entsprechen, den wir von Gott haben. Zugleich aber muss dieser Wesensbegriff, da er nur das einzige Erste in Gott formell darstellen soll, so einfach wie nur möglich sein. Das aber ist der Begriff des Seins schlechtweg, der Vollkommenheit nach jeder Richtung; er enthält bei allem Reichtum ja nur ein einziges Wesensmerkmal, sodass nicht nur als denkbar vollster, sondern auch als durchaus einfach uns der Begriff erscheint, den wir ausdrücken mit dem Worte: das Sein, die Vollkommenheit.[1])

[1]) Nach der Lehre von der Analogie des Seins enthält der Begriff des *ens commune* in seiner Ausdehnung (*in extensione*) virtuell Alles, weshalb zu ihm

Man wird wohl diese Lösung nicht deshalb zurückweisen, weil der Begriff des schlechthin verstandenen Seins von den Begriffen der einzelnen Vollkommenheiten nur formell verschieden sei. Wer mehr verlangt, als eine solche formelle Abstraktion, nämlich eine objektive, darf die Frage nach dem metaphysischen Wesen Gottes überhaupt nicht stellen. Nach dem, was oben schon bemerkt wurde, ist ja jede Zusammensetzung von Gott auszuschliessen, nicht minder eine metaphysische im eigentlichen Sinne, welche auf begrifflich unterschiedenen, aber dabei irgendwie vervollkommnungsfähigen Teilen beruht, wie die physische, welche aus reell unterschiedenen Elementen sich vollzieht.

Zu der Auffassung des Seins als metaphysischen Wesens Gottes stimmt vorzüglich die berühmte Schriftstelle, wo Gott dem Moses seinen ganz eigentümlichen und unübertragbaren Namen als den treffendsten, im tiefsten Grunde unterscheidenden Ausdruck seines geheimnisvollen Wesens kund tut. Gott offenbart sich da als *Jahve*, ὁ ὤν, der Seiende, nicht als der, der ist von dieser oder jener Seinsklasse, nicht als der ist etwa ein Mensch oder ein Engel, sondern schlechtweg als der Seiende, der Seiende ohne weitere Bestimmung oder Einschränkung, als der rein und voll ohne Beimischung eines Nichtseins Seiende, als der unendlich Seiende oder Vollkommene, als die Vollkommenheit selbst. [1])

---

kein zweites Merkmal als eine Differenz treten kann. Daher hat auch die Idee des schlechthinigen oder unendlichen Seins nur ein einziges Merkmal, obgleich sie nach ihrem Inhalt (*in comprehensione*) jede Vollkommenheit virtuell umschliesst. Es erhellt dies schon aus dem Ausdruck „das Sein" oder *ipsum esse*, indem der Artikel „das" oder das Fürwort *ipsum* als *terminus syncategorematicus* lediglich im Zusammenhalte mit dem beigefügten Worte einen vollen, bestimmten Sinn gibt.

[1]) *Exod.* 3, 13 sqq. Die Worte von v. 14: „Ich bin, der ich bin" (*ehjeh ascher ehjeh*) sollen nach der Absicht Gottes den Grund angeben, warum er sich v. 15 den Namen *Jahve* beilegt. Nun drückt freilich das Zeitwort oder Tatwort an sich die Betätigung der vom Worte bedeuteten Form aus, während mit dem Nomen oder Nennwort von einer solchen Betätigung an und für sich abgesehen wird. Daher könnte es scheinen, dass in dem Satze: „Ich bin, der ich bin" direkt der Akt des Seins oder das Dasein als das Wesen Gottes hingestellt werde. Indessen dürfte es schwer fallen, einen überzeugenden Nachweis dafür beizubringen. Das erste „bin" hat wohl direkt nur den Zweck, als Kopula die Identität des sprechenden Subjektes mit einem Prädikate auszudrücken. Dieses Prädikat soll über das Wersein oder Wassein, die Wesenheit Gottes, Aufschluss geben; der Aufschluss liegt in den Worten: „der ich bin". Man mag nun meinen, das „der ich bin" sei soviel als „der ich da bin", und

In ähnlicher Weise wird jener erhabene Name als Wesensname Gottes schon von sehr alten Autoren oder Kirchenvätern aufgefasst, darunter von solchen, welche als Theologen im strengsten Sinne des Wortes angesehen sind. [1])

somit sei als Wesen Gottes ausgesagt, dass Gott schlechthin da sei. Allein da bei dem geschilderten Sachverhalte die Angabe einer Wesenheit erwartet wird, so ist es ebenso natürlich, das Prädikat „der ich bin" direkt im Sinne eines Seins der Wesenheit zu deuten, sodass Gott von sich sagt, er sei der Seiende, der Vollkommene schlechthin, oder auch das Sein, die Vollkommenheit. Demnach bliebe mindestens noch die Frage offen, welches von den beiden einzig in Betracht kommenden Momenten, ob das Dasein oder ob das Sein schlechtweg als das metaphysische Wesen Gottes zu betrachten sei. Die Wagschale wird sich aber deshalb zugunsten des zweiten Momentes als des direkt betonten neigen, weil nicht die Tatsache des Daseins, sondern nur seine Schlechthinigkeit, d. i. der, wie wir sehen werden, nach menschlicher Vorstellung vom Dasein vorausgesetzte Daseinsinhalt, das Wer- oder Wassein, den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und allem Nichtgöttlichen bilden kann. Uebrigens vergleiche man mit der in Rede stehenden Stelle so viele andere Schrifttexte, wo Gott zu verstehen gibt, dass vor ihm, dem *Jahve*, dem schlechthin Vollkommenen, alle geschöpfliche Vollkommenheit gewissermassen verschwinde (*Is.* 40, 13. 15—17) oder wo sich Gott des Namens *Jahve* wie eines aprioristischen Grundes bedient, um die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten, wie die Einheit, Allmacht, Allwissenheit, namentlich auch die Ewigkeit und Unwandelbarkeit zu folgern *Deut.* 3, 24; 4, 39; *Ps.* 101, 13. 26—28; *Is.* 41, 4; 42, 8. 9; 43, 10.11; 44, 6; 48, 2. 12. 13; *Mal.* 3, 6; vgl. *Apoc.* 1, 8). Man weise also nicht auf die Imperfektform des Namens *Jahve* hin, die etwas Unvollendetes, noch im Flusse Befindliches andeute; solch ein grammatikalisches Bedenken verliert sein Gewicht angesichts der Tatsache, dass Gott selbst sich kraft des Namens *Jahve* als unveränderlich hinstellt. Auch im Worte »Vollkommenheit« könnte man ja sonst eine Unvollkommenheit mitbedeutet finden, indem es etymologisch etwas durch Entwickelung zum vollen Gekommenes besagt; dasselbe gilt von dem lateinischen *perfectum*, das nach dem Wortursprunge etwas durch Werden Vollendetes bezeichnet, sowie dem griechischen τέλειον, wörtlich dem am Ziele Angelangten. Für die Bedeutung eines Wortes ist sonach endgiltig der Gebrauch entscheidend. Höchstens könnte man zugestehen, dass durch die Form des Imperfekts *Jahve* als jener in sich Vollkommene bezeichnet werde, der sich als solcher fort und fort in der Geschichte offenbare.

[1]) Hierher gehören nicht wenige Aussprüche, wodurch im Einklange mit dem Namen des Seienden Gott als das Sein oder die Vollkommenheit schlechthin gefeiert wird. So lehrt Ps.-Dionysius, Gott sei nicht ein irgendwie Seiender, sondern schlechthin und unbegrenzt, und umfasse und nehme vorweg in sich alles Sein. Dies die Worte (περὶ θείων ὀνομ. 5, 4): Καὶ γὰρ ὁ Θεὸς οὔ πως ἐστιν ὤν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειληφώς. Aehnliches kann man etwas später (5, 7) lesen. Dem hl. Gregor von Nazianz ist Gott, der Seiende, gleichsam ein unermessliches und unbegrenztes Meer von wesenhaftem Sein oder von Vollkommenheit. Er sagt (λόγ. 38, 7):

Auch der hl. Thomas steht der hier vertretenen Anschauung vom metaphysischen Wesen Gottes durchaus nicht entgegen, wie sich an anderem Orte mit aller Klarheit zeigen wird.

Ὁ δὲ ὢν ἀεί, καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον, μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον ἔννοιαν, καὶ χρόνου καὶ φύσεως· νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης, εἰς ἕν τι τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα, πρὶν κρατηθῆναι, φεῦγον, καὶ πρὶν νοηθῆναι, διαδιδράσκον . . . Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον. (Siehe auch *λόγ.* 6 (12), 12, sowie 30 (36), 18 und 45 (42), 3.) Denselben Gedanken macht der hl. Johannes von Damaskus sich zu eigen; indessen fügt er bei, Dionysius nehme von dem Guten, dem *ἀγαθόν*, d. i. dem wesenhaften Gutsein, den ersten Gottesnamen her; auch bemerkt er, dass, während das Wort *θεός* auf das Wirken Gottes hindeute, der Name *ὁ ὤν* uns das Sein und das Wassein Gottes vor die Seele führe, und so stellt der Damaszener den unermesslichen und unendlichen Ozean von *οὐσία* oder Wesenheit als solcher ausdrücklich als das Wassein oder Wesen Gottes hin. Er schreibt (*ὀρθοδ. πίστ.* 1, 9): *Λοιπὸν μὲν οὖν κυριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι ὁ ὤν, καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωϋσεῖ ἐπὶ τοῦ ὄρους φησίν· Εἶπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον. Ὡς δὲ ὁ ἅγιος Διονύσιός φησιν, ὁ ἀγαθός. Οὐ γάρ ἐστιν ἐπὶ Θεοῦ εἰπεῖν, πρῶτον τὸ εἶναι, καὶ τότε τὸ ἀγαθόν. Δεύτερον δὲ ὁ Θεὸς ὄνομα . Τὸ μὲν οὖν πρότερον αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστι καὶ τοῦ τί εἶναι, τὸ δὲ δεύτερον ἐνεργείας.* — Man höre auch den hl. Augustin (*Confess.* l 7. c. 10. 11): „Et dixi: Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita, neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: Imo vero, ego sum qui sum . . . Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet . . . Et Dominus Deus meus es, quoniam bonorum meorum non eges.“ Gott ist sonach darum Gott und so hoch über alles Geschöpfliche erhaben, weil er seinem Wesen nach der Seiende, der Vollkommene und einer Veränderung oder Vervollkommnung nicht fähig ist. Noch klarer spricht sich der grosse Kirchenlehrer an einer anderen Stelle aus, wo er mit beredten Worten einzig den Herrn als den schlechthin Guten oder Vollkommenen und infolge dessen gänzlich Bedürfnislosen und Unwandelbaren anerkennt und daraufhin den Namen des Seienden als ihm allein gebührend darstellt (*in Ps.* 134. n. 3. 4): „Breviter uno verbo explicata est laus Domini Dei nostri: Bonus Dominus. Sed bonus, non ut sunt bona quae fecit. Nam fecit Deus omnia bona valde, non tantum bona, sed et valde . . . Si haec omnia bona fecit, qualis est ille qui fecit? . . . Vultis audire quam singulariter ille sit bonus? . . . Hanc singularitatem bonitatis eius et praeterire breviter nolo et commendare congrue non sufficio . . . Ineffabili dulcedine teneor, cum audio: Bonus Dominus; consideratisque omnibus et collustratis quae forinsecus video, quoniam ex ipso sunt omnia, etiam cum mihi haec placent, ad illum redeo a quo sunt, ut intelligam, quoniam bonus est Dominus. Rursum, cum ad illum, quantum

Würdigung anderer Ansichten. Die Aseität nicht das metaphysische Wesen Gottes.

Was anderes sollte denn die metaphysische Wesenheit Gottes sein? Die Aseität? Allein das *ens a se* formell als solches mag das sein, was wir im Gegensatz zum abhängigen Geschöpflichen zuerst von Gott uns denken; es ist darum noch nicht jenes, was wir in Gott uns als das Erste denken. Die logische Ordnung ist gar oft der ontologischen entgegengesetzt. So bemerken wir das Gebäude früher als das Fundament, das in der Seinsordnung vorangeht; so erkennen wir aus der Sprache oder dem Sprechvermögen den Menschen, die Verbindung von Animalischem und Rationellem, und doch ist diese und nicht jenes die metaphysische Wesenheit des Menschen, das Prinzip, woraus das Sprechvermögen selbst hervorquillt.

Ebensowenig ist die Aseität das metaphysische göttliche Wesen, wie immer man sie fasse, sei es nun, dass man das *a se esse* be-

---

possum, ingressus fuero, interiorem mihi et superiorem invenio, quia sic bonus est Dominus, ut istis non indigeat quo sit bonus. Denique ista non laudo sine illo; illum autem sine istis perfectum, non indigum, incommutabilem, nullius bonum quaerentem quo augeatur, nullius malum timentem quo minuatur, invenio. Et quid dicam amplius? ... Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus, coelum bonum, angelum bonum, hominem bonum; ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum. Ipse quippe Dominus Iesus Christus dixit: Homo bonus, et ipse item dixit: »Nemo bonus nisi unus Deus«. Nonne stimulavit nos ad quaerendum et ad distinguendum, quid sit bonum alio bono bonum et bonum seipso bonum? Quam ergo bonum est, a quo sunt omnia bona? Omnino nullum invenias bonum, quod non ab illo sit bonum. Bonum bona faciens sicuti est proprie, sic et bonum est proprie. Neque enim ea quae fecit, non sunt... Cum ergo sint et illa quae fecit, venitur tamen ad illius comparationem, et tanquam solus sit, dixit: »Ego sum qui sum«, et: »Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos«. Non dixit: Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus; quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit; et tanquam hoc esset ei nomen: »Hoc dices eis«, inquit: »Qui est misit me«. Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est.“ In dem einen schlechthinigen Sein sieht demgemäss der hl. Augustin die Eigenschaften Gottes im besonderen schon enthalten *(De Trin.* l. 6. c 7): „Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo eius est, quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute; et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse, et aliud

trachte als Selbständigkeit des Daseins oder doch als selbständiges Dasein, oder dass man an das wesenhafte Sein denkend sage, das *a se esse* sei die Selbständigkeit dieses Seins, oder dass man endlich das allgemeine Sein in den Vordergrund rückend und dann näher bestimmend meine, die Aseität sei ein Sein, welches selbständig da ist oder einfach selbständig ist.

Im ersten Falle, als Selbständigkeit, Durchsichsein des Daseins, erscheint die Aseität als eine besondere Form des Daseins, als jener Modus, wonach Gott nicht wie immer, sondern durch sich, aus sich, von sich da ist. Nun aber ist das Dasein selbst nach unseren Begriffen verschieden von dem Wesen. Unter Wesenheit verstehen wir dasjenige, wodurch eine Sache formell so oder so geartet ist, im Unterschiede von anderen Dingen; hingegen verstehen wir unter Dasein das, wodurch etwas formell dem Nichts entrückt ist. Daher

magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse." Hierauf bezieht sich auch *De doctr. christ.* l. 1. c. 31. 32; *De Gen. ad lit.* l. 5. c. 16; *in Ps. 101.* serm. 2. n. 10. — Wie Gott als *Qui est,* der Seiende, der Vollkommene, jede erdenkliche einzelne Vollkommenheit gleichsam quellenhaft umfasse, hat wohl niemand schöner und anschaulicher geschildert als der hl. Bernhard *(De consider.* l. 5. c. 6): „Quis est (Deus)? Non sane occurrit melius, quam »Qui est«. Hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit, dicente Moyse ad populum, ipso quidem iniungente: »Qui est, misit me ad vos«. Merito quidem. Nil competentius aeternitati, quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est »Est«. Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti. Iam si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse, nonne in comparatione huius quidquid hoc non est, iudicas potius non esse, quam esse? Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est. Ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est, et omnium esse ... ex quo omnia, creabiliter, non seminabiliter." — Wohl trifft man Aeusserungen der Väter, worin der Seiende als der Durchsichseiende, der Ewige, der Unveränderliche erscheint, wie denn auch die Lehre Augustins einigermassen diese Färbung trägt. Solche Erklärungen sind gewiss nicht falsch; jede göttliche Vollkommenheit lässt sich eben rechtmässig und völlig ungezwungen aus der Wesenheit des Schlechthinseienden ableiten; zudem sind alle unendlichen Attribute, namentlich die nach aussen ganz und gar unmitteilbaren, wie die Aseität, die Ewigkeit, die Unveränderlichkeit, geeignet, das allerhöchste Wesen zu charakterisieren. Allein den ersten und vollen Sinn des göttlichen Wesensnamens geben jene Stellen wieder, wo Gott als der einfachhin Seiende oder Vollkommene beschrieben wird.

besagt die Wesenheit etwas einem Dinge oder einzelnen Arten der Dinge Eigentümliches, während das Wort Dasein das ausdrückt, was allen existierenden Dingen gemeinsam ist. Zwar stellt der Begriff des Daseins das, was da ist, wenigstens als unbestimmtes Etwas indirekt mit vor; direkt jedoch geht er lediglich auf das Dass, nicht auf das Was oder die Wesenheit eines Dinges. Sicherlich hat auch das Dasein formell als solches seine eigene Wesenheit; aber diese besteht eben darin, dass durch das Dasein etwas begrifflich anderes da ist. Das Dasein fassen wir sonach als den Zustand eines Wesens, den Zustand der Wirklichkeit, und da wir uns die Sache, der ein Zustand anhaftet, notwendig als etwas Früheres denken denn ihren Zustand, so geht die Wesenheit eines Dinges nach unserm Vorstellungsvermögen ihrem Dasein stets voran. Allerdings ist Gottes Wesen, anders wie das geschöpfliche, in sich notwendig eins mit seinem Dasein. Allein das berechtigt nicht mehr zu dem Schlusse, Gottes Dasein sei das metaphysische Wesen Gottes, als man daraus, dass Gottes Wesen in sich dasselbe ist wie seine Weisheit, diese letztere für das metaphysische Wesen Gottes halten darf. Gottes Wesen, in sich betrachtet, ist eben das, was man physische Wesenheit nennt, ist alle absolute göttliche Vollkommenheit in höchster Einfachheit, ohne Unterscheidung von Früherem und Späterem, wogegen das metaphysische Wesen in einem Ersten liegt, das wir nach unserer unvollkommenen Fassungsweise in Gott uns zu denken haben. Dieses Erste kann das Dasein nimmer sein, weil unser Begriff vom Dasein immer etwas Anderes, als daseiend Gedachtes, zur Voraussetzung hat.[1])

Wenn aber im Dasein selbst kraft des formellen Begriffs die metaphysische Wesenheit Gottes nicht bestehen kann, so wird sie noch weniger in der Selbständigkeit, dem Durchsichsein des göttlichen Daseins liegen, das ja auf den ersten Blick als blosse Daseinsweise, als Attribut des Daseins sich verrät. Und fürwahr, die metaphysische

[1]) Zwar können und müssen wir *urteilen*, Gottes Dasein sei sein Wesen, ähnlich, wie wir auch urteilen, Gottes Wollen sei ganz dasselbe wie das göttliche Erkennen. Aber mit einem einfachen Begriffe ein Dasein auch als Wesen *aufzufassen*, wird uns ebensowenig gelingen, als ein Wollen uns zugleich als Erkenntnis vorzustellen. Zur Auffassung sowohl eines wesenhaften Daseins als eines erkennenden Wollens bedürfen wir je zweier Merkmale, und daraufhin ist zu untersuchen, welches von diesen Merkmalen das begrifflich frühere sei. Das Ergebnis kann nicht zweifelhaft sein; wir werden nicht minder die Wesenheit dem Dasein, als das Erkennen dem Wollen voranzustellen haben; denn nach unserer Denkweise ist das Dasein die letzte Aktualität einer jeden Sache.

Wesenheit muss Gott nicht nur von den Geschöpfen sachlich unterscheiden, sondern auch in Gott von den Attributen formell als etwas Erstes, Wesenartiges sich abheben. Das leistet aber nicht die Selbständigkeit des Daseins, da sie allem absoluten Göttlichen so vollkommen gemeinsam ist, dass wir nicht imstande sind, durch sie Etwas als Erstes von irgend einem Folgenden formell zu unterscheiden. Man entgegne nicht, die göttlichen Attribute seien wenigstens insofern formell nicht durch sich selbst da, als sie von etwas erstem Wurzelhaften gewissermassen abstammen. So richtig diese Bemerkung an sich wäre, als eine Art allgemeiner Beschreibung der Eigenschaften im Gegensatze zum Wesen, so nichtssagend erschiene sie in unserer Frage. Diese geht ja dahin, was denn im besondern jenes göttliche Erste sei, das wie eine Wurzel durch sich selbst vorhanden sei, während alles übrige nach unserer Vorstellungsweise sich daraus entwickele; gerade diese Frage aber bliebe in der Anschauung, die wir jetzt besprechen, ungelöst.

Um solchen Missständen möglichst zu entgehen, fassen manche Theologen die Sache etwas anders. Als metaphysisches Gotteswesen wollen sie betrachtet wissen nicht die Selbständigkeit des Daseins, sondern das selbständige Dasein, sozusagen nicht das Durchsichdasein, sondern das Durchsichdasein. Sie verstehen darunter ein Dasein, welches, entgegen dem geschöpflichen, nicht nur von keinem andern, als einer sachlich unterschiedenen Wirkursache, sondern auch von nichts Anderem, wie von einem begrifflich unterschiedenen Subjekte oder Grunde sei, d. i. ein Dasein, welches keinerlei Verbindung mit dieser oder jener das Dasein in sich aufnehmenden Wesenheit eingehe, ein Dasein, welches mit dem Wesen auch formell identisch sei, ein Dasein, das wir füglich auch ein Dasein schlechthin nennen könnten. Indes kann auch in dieser Form das Dasein als Gottes metaphysische Wesenheit nicht gelten. Die betreffs des Daseins vorgebrachten Gründe behalten wider jedes Dasein, auch ein selbständiges und schlechthiniges Dasein, ihre zwingende Kraft. Unser Begriff vom Dasein ist und bleibt abhängig von dem Begriff des Wesens; leichter mögen wir uns ein Wollen Gottes vorstellen ohne Mitvorstellung eines vorausgängigen Erkennens, als ein Dasein, ohne ein begrifflich früheres Etwas mitzudenken, welches da ist. Ein Dasein, das formell als solches wesenhaft wäre, können wir sonach nicht fassen. Aber auch ein Dasein, das formell als solches schlechthin oder ohne Schranken wäre, können wir Menschen uns nicht denken; wir können

Grade nur im Sein, nicht im Dasein unterscheiden, indem nach unseren Begriffen wohl mehr oder weniger Vollkommenheit da sein, nicht aber im adverbialen Sinne mehr oder weniger ausserhalb des Nichts sein kann; wir können mithin nur den Inhalt eines Daseins als schrankenlos uns denken; wir vermögen nur ein unbeschränktes Sein, eine unbegrenzte Vollkommenheit uns vorstellig zu machen, welche da ist.[1]) Und wenn ein völlig selbständiges oder schlechthiniges Dasein in Gott das metaphysisch Erste wäre, was wäre dann das Folgende? Etwa die selbständigen oder schlechthinigen besonderen Vollkommenheiten, wie die selbständige oder schlechthinige Geistigkeit, Weisheit, Heiligkeit? Aber solchen Attributen entspräche ja als Wesen das selbständige oder schlechthinige Sein, im Sinne von Vollkommenheit, viel besser als das Dasein. Oder hätte man als Folgendes die selbständig oder schlechthin daseienden einzelnen Vollkommenheiten aufzufassen? Allein dazu würde eher ein selbständig oder schlechthin daseiendes Sein, d. i. eine selbständig oder schlechthin daseiende Vollkommenheit als metaphysisches Wesen passen. Endlich kann sich die in Rede stehende Ansicht gewiss insofern nicht empfehlen, als das selbständige Dasein sowohl in der Bedeutung eines nicht hervorgebrachten Daseins, als eines mit der Wesenheit auch begrifflich identischen oder schlechthinigen Daseins das metaphysische Wesen Gottes bilden soll; denn so enge verknüpft auch diese Begriffe sein mögen, die für das metaphysische Gotteswesen so wünschenswerte Einfachheit lassen sie vermissen.

Vergeblich wirft man ein, das Erste müsse auch das Aktuellste sein, das Aktuellste aber sei das Dasein. Darauf ist zu erwidern: Freilich muss das Erste auch das Alleraktuellste sein, sowohl in sich, als auch in unserer Vorstellung; aber gerade deshalb kann das be-

[1]) Man sage nicht, was notwendig da sei, sei mehr ausserhalb des Nichts, als das, was nur auf kontingente Weise da sei. Die Notwendigkeit des Daseins hat nach unserer Auffassung nicht ein Mehr, d. h. einen höheren Grad des Daseins, eine Steigerung seiner Intensität zur Folge; vielmehr erscheint sie einfach als Ausschluss der Möglichkeit des Nichtdaseins oder des Aufhörens des Daseins, mithin als bedeutungsvoll für die Dauer oder die Extension des Daseins. Und in der Tat, die Notwendigkeit sowie die Kontingenz des Daseins betrifft im Grunde das Wesen der Sache, welche da ist, oder doch das Wesen des hervorbringenden Prinzips; es ist Etwas notwendig da oder nicht notwendig da, je nachdem es einem Wesen widerstreitet, nicht da zu sein, Dieses oder Jenes nicht hervorzubringen, oder aber nicht widerstreitet. Daher gilt auch alles Kontingente nicht in sich, sondern nur denominativ, in Rücksicht auf die es setzende freie Ursache, als kontingent.

grifflich Erste oder das metaphysische Wesen Gottes nicht das Dasein sein, sondern lediglich das Sein oder die Vollkommenheit schlechthin, die in sich, wie wir des näheren sehen werden, auch die Vollkommenheit des Daseins einschlussweise birgt. Nach dem bereits Bemerkten ist das Dasein, wie wir es erfassen, einer Steigerung gar nicht fähig; mehr zu existieren oder minder, ist nicht möglich; nur das, was existiert, kann mehr oder minder vollkommener oder unvollkommener sein.

Aehnlich dürfen wir das metaphysische Wesen Gottes nicht in der Selbständigkeit des wesenhaften Seins suchen, d. i. in dem Durchsichsein der göttlichen Vollkommenheit oder alles dessen, was Gott ist, was nach unserer Vorstellung der Inhalt seines Daseins ist. Denn auch diese Selbständigkeit erscheint uns nur als Eigenschaft, welche etwas begrifflich anderes, dem sie eigen ist, voraussetzt; sie folgt als Durchsichsein dessen, was Gott ist, auf Gottes Wesen. Ueberdies wäre an der Selbständigkeit des Seins als metaphysischem Gotteswesen noch eine weitere Unzukömmlichkeit von der Art hervorzuheben, wie wir sie bei Besprechung der Selbständigkeit des Daseins schon berühren mussten, dass nämlich die Selbständigkeit des Seins allem absoluten Göttlichen gemeinsam ist; was immer wir solches in Gott begrifflich unterscheiden, ist alles durch sich selbst; wie kann also die Selbständigkeit des Seins geeignet sein, etwas Erstes als das Wesen vor den Attributen auszuzeichnen? Und in der Tat, nähme man jene Selbständigkeit in Gott als das Erste an, was wäre das Zweite? Doch wohl das Sein schlechtweg oder das unendliche Sein, welchem dann alle einzelnen Vollkommenheiten entsprängen. Aber zählt denn zu diesen einzelnen wie *a priori* aus dem Sein erfliessenden Vollkommenheiten nicht auch die Selbständigkeit, das Durchsichsein, geradesogut wie das Einfachsein, Unveränderlichsein, Ewigsein? Warum also dem Selbständigsein eine Sonderstellung vor dem schlechthinigen Sein anweisen?

Nach den bisherigen Ausführungen wird man leicht begreifen, dass wir auch ein selbständig daseiendes Sein oder einfach selbständiges Sein als metaphysisches Wesen Gottes nicht betrachten können. Zwar wird bei solchen das Sein direkt betonenden Formulierungen der Uebelstand vermieden, dass man für das Wesen etwas ausgibt, was augenfällig Zustand oder reine Eigenschaft eines begrifflich Früheren ist; auch ist es nicht mehr schwierig, einen formellen Unterschied dessen, was man das Wesen nennt, von den einzelnen darauf

folgenden Vollkommenheiten, die man für Attribute ansieht, aufzuweisen. Trotzdem unterliegen jene Anschauungen unüberwindlichen Bedenken.

Zuvörderst ist es unzulässig, das metaphysische Wesen Gottes für ein selbständig daseiendes Sein zu halten, d. h. für ein Sein, welches aus sich selbst oder aber wesenhaft und schlechthinig da sei. Denn auch gegen diese Meinung müssen wir die schon oben eingelegte Beschwerde geltend machen, dass sie es an der geziemenden Einfachheit oder Bestimmtheit fehlen lasse, und nicht minder, dass ein formell wesenhaftes und schlechthiniges Dasein für uns ganz unfassbar sei. Ausserdem ist das, was in einer solchen Quasidefinition Gottes die Stelle eines *genus proximum* vertritt, das Sein, nur ein gänzlich unbestimmtes Etwas, so zwar, dass das Wesen lediglich durch das bestimmt wird, was man wie eine spezifische Differenz hinzufügt. Wenn ich also höre, jenes Etwas sei durch sich da, sei wesenhaft da, sei schlechthin da, so erfahre ich schliesslich nur das Eine, die metaphysische Wesenheit Gottes sei ein selbständiges Dasein, und so erweist sich die fragliche Umschreibung des Gotteswesens als eine wenig verhüllte Wiederholung einer bereits abgelehnten Ansicht. Man könnte auch gar nicht auf einem Etwas als einem von dem Dasein formell verschiedenen und gleichsam von ihm affizierten Moment in Gott bestehen, ohne dadurch sich selbst zu widerlegen; denn sobald ein solches Moment auftritt, wird sofort auch ihm und nicht dem Dasein, der letzten Aktualität eines jeden Dinges, die Bedeutung eines metaphysischen Gotteswesens zufallen. Es kann auch der in Rede stehenden Ansicht nicht zur ernsthaften Empfehlung dienen, dass dadurch gleichsam eine Definition mit der üblichen Angabe von Gattung und Artunterschied geboten werde. Auch bei jener metaphysischen Grundbestimmung Gottes, welcher wir den Vorzug geben, wäre es ja möglich, eine der gewöhnlichen Definitionsweise nachgebildete Definition Gottes herzustellen, indem man etwa sagte, Gott sei ein Sein, das schlechthin ist. Doch wozu das? Da eine eigentliche Definition Gottes wegen seiner Erhabenheit über alle Gattungen der geschöpflichen Dinge nun doch einmal nicht möglich ist, braucht sie auch nicht gerade aus jenen zwei Momenten zu bestehen. Im Gegenteil, warum sollten wir nicht lieber dem Beispiele Gottes folgen und mit einem eine einzige und einfache Idee ausdrückenden Wort erklären, Gott sei der Seiende, soviel als das Sein? Ist nicht eine Auffassung des göttlichen Wesens, je einfacher sie ist, der Einfachheit

ihres Gegenstandes desto mehr entsprechend und deshalb um so gotteswürdiger?

Soweit die verschiedenen Formen der Aseität überhaupt etwas menschlich Denkbares darbieten, müssen wir sie samt und sonders aus einer allgemeinen Erwägung von dem Range einer Grundeigenschaft Gottes ausschliessen. Damit etwas das metaphysische Wesen sei, genügt es keineswegs, dass sich aus ihm alle übrige Vollkommenheit der betreffenden Sache ableiten lasse; sonst wäre jeder Vorzug Gottes das metaphysische Gotteswesen, da es nach der früheren Darlegung auch nicht einen einzigen gibt, woraus man nicht irgendwie alle andern folgern könnte. Ebenso genügt es zum metaphysischen Wesen nicht, dass es ein logisch Erstes sei; es muss das ontologisch Ursprünglichste sein, so dass es wie *a priori* alles Uebrige ergebe. Wie aber erkenne ich, ob ich gleichsam *a priori* und nicht *a posteriori* aus einer göttlichen Vollkommenheit auf die andere schliesse? Ein zuverlässiges Kriterium ist, dass der Begriff, von dem ich ausgehe, inhaltlich der vollere sei. Nicht klarer muss er sein, indem vielmehr eine grössere Klärung durch die in den Schlussfolgerungen liegende Entfaltung seines Inhalts sich vollziehen soll; auch nicht ausführlicher darf er sein, da es sonst ja nichts mehr zu entfalten gäbe; aber reicher wird er unbedingt in dem Sinne sein, dass aus ihm wie durch einfache Auflösung des Begriffsinhalts in seine Teile die Vollkommenheiten Gottes im einzelnen erscheinen, etwa wie man aus der Vollgewalt eines Herrschers alle seine besonderen Befugnisse entwickeln mag. Der Grund liegt auf der Hand. Der Begriff, woraus ich *a priori* etwas deduziere, ist ja wie eine Quelle; aus einer Quelle aber kann nichts fliessen, was nicht in ihr enthalten ist. Der erwähnten Anforderung leistet nun aber weder der Begriff der Selbständigkeit eines Daseins, noch eines selbständigen Daseins, noch der Selbständigkeit eines Seins, noch eines selbständig daseienden Seins, noch endlich eines selbständigen Seins genüge. Alle diese Vorstellungen sind verhältnismässig dürftig; sie drücken ja nur eine besondere Vollkommenheit, die Selbständigkeit einer Sache aus, ohne dass es möglich wäre, durch blosse Zerlegung des Begriffsinhaltes neue formelle Auffassungen von Vorzügen zu gewinnen. Und in der Tat, man überlege doch einmal, wie man aus dem *a se esse* die verschiedenen Vollkommenheiten Gottes dartut. Mit Zuhilfenahme anderer Prinzipien erweist man zunächst das *esse simpliciter*, die schlechthinige Vollkommenheit; daraus aber ergibt sich durch einfache Analyse des

Begriffes als in ihr vorher enthalten jede einzelne Vollkommenheit, auch wieder die der Aseität: ein ganz sicheres Zeichen, dass man auf das metaphysische Wesen Gottes, als die tiefste Quelle der Eigenschaften, gestossen ist. Aehnlich erkennt man ja am Sprechen oder Lachen wie *a posteriori*, vermittelst einer Wirkung, das Menschenwesen, das *animal rationale;* dieses aber stellt sich dar wie eine gemeinsame Ursache, woraus *a priori* auf alle menschlichen Eigenheiten, mit Einbeziehung des Sprech- und Lachvermögens, als auf notwendige Wirkungen, ein Rückschluss gestattet ist.

Ueberdies hat die Angabe der metaphysischen Wesenheit Gottes Aufschluss darüber zu bieten, was Gott sei, nicht jedoch, woher Gott sei. Nun aber entspricht die Aufstellung eines *a se esse,* eines Aussichdaseins oder Selbständigseins nicht so fast dem Forschen nach dem Was, als nach dem Woher. Wohl mag das Woher einen Schluss erlauben auf das Was; allein die Wesenheit hat direkt das Was der Sache aufzuzeigen. Oder sollte dieses dadurch bezeichnet werden, dass Aussichdasein, Durchsichsein soviel ist, als durch sein Wesen sein? Aber damit würde ja das metaphysische Wesen Gottes nicht mehr in ein Aussichdasein oder Durchsichsein, sondern in das verlegt, was mit dem in den Ausdrücken Aussichdasein, Durchsichsein enthaltenen Fürwort „sich" bedeutet oder vielmehr supponiert wird, und so würde ihrer Lösung ferner noch die Frage harren, was wir unter dem die Wesenheit andeutenden „sich" zu verstehen hätten.

Daher sieht sich selbst Kleutgen, der doch versichert, er wolle von der gewöhnlicheren, die Aseität als Wesen Gottes ansetzenden Meinung nicht abweichen, nachträglich zu dem Geständnisse genötigt, man könne die Aseität nur insofern für das Wesen Gottes halten, als mit diesem Begriff der Begriff einer Seinsfülle oder des subsistierenden Seins ganz innig verbunden und verwandt sei.[1])

[1]) „Aliquid nihilominus concedendum est. Licet enim is, cui natura est esse, necessario sit ipsum Esse, nomen tamen entis a se proxime et per se non indicat, nisi Deum propria virtute esse: cum tamquam fundamentum et radix omnium perfectionum concipiatur potius illa plenitudo essentiae, qua totum Esse comprehendit. Quare aseitas eatenus tantum dici potest ipsa essentia Dei, quatenus cum hac notione proxime coniuncta et cognata est notio ipsius Esse subsistentis" (*De ipso Deo* n. 217). Hier wird zugegeben, dass die Aseität und das subsistierende Sein sich begrifflich unterscheiden, während das zuvor (n. 215. 216) Gesagte den Schein erwecken könnte, als seien beide Ausdrücke gleichbedeutend. Uebrigens findet man sie auch bei andern Theologen nicht sorgfältig auseinandergehalten. Tatsächlich ist das *ipsum esse subsistens* an sich mehrfacher Auslegung fähig. Nach dem kirchlichen Sprachgebrauch ist ihm so

recht eigentlich die Bedeutung eines hypostatischen Fürsichseins. Abgesehen davon, kann man damit bezeichnen wollen ein Dasein, das für sich besteht oder selbständig ist, insofern es jedweder Zusammensetzung mit einer Wesenheit unzugänglich ist, das sogenannte *esse (existere) irreceptum*. Da jedoch, was in der besagten Weise nicht in einem Andern ist, zugleich auch nicht von einem Andern, sondern durch sich selbst ist, so gleitet jene Auffassung des *ipsum esse subsistens* fast unbemerkt hinüber zur Vorstellung eines Daseins, das durch sich, *a se* ist, oder auch eines Seins, das selbständig da ist oder selbständig ist. Endlich kann man mit dem fraglichen Ausdruck meinen das keiner Vervollkommnung durch Zusatz fähige und insofern für sich abgeschlossene Sein, das Sein schlechtweg, die Vollkommenheit selbst. Nur in diesem letzten Sinne werden wir nach obiger Erörterung im subsistierenden Sein das metaphysische Wesen Gottes anerkennen.

(Fortsetzung folgt.)

Die natürliche Erkenntnis der Seligen.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

1. Man unterscheidet seit dem hl. Augustinus[1]) eine doppelte Erkenntnis der seligen Engel: die *cognitio matutina* und die *cognitio vespertina*. Kraft ersterer erkennen sie die Dinge in der Wesenheit Gottes, die sie schauen, kraft letzterer durch ihr natürliches geistiges Erkenntnisvermögen. Augustinus kam zu dieser Benennung durch seine allegorische Erklärung des *mane* und *vespere* im Sechstagewerk: Der Morgen eines jeden Tages bezeichnet das Werk des betreffenden Tages in der englischen Erkenntnis vor der Erschaffung, insofern im Worte alles schon Leben war, was geschaffen wurde, und von den seligen Geistern im Worte geschaut werden musste. Nachher „am Abende" erkannten sie dieselben Werke auch kraft ihrer natürlichen Einsicht. Diese Unterscheidung ist, wenn auch exegetisch nicht in der Genesis begründet, doch durchaus sachgemäss.

Eine solche doppelte Erkenntnis müssen wir nun auch in dem abgeschiedenen seligen Menschengeiste annehmen: Ausser der Anschauung Gottes erkennt die Seele auch mit ihren natürlichen Geisteskräften wenn auch nicht so vieles und so vollkommen wie in Gottes Anschauung.

2. Vor allem ist klar, dass die selige Anschauung die Erkenntnis durch eigene naturgemässe Ideen nicht ausschliesst. Man könnte freilich glauben, dass eine so klare und den Geist sozusagen überwältigende Erkenntnis eine unvollkommene schwächere nicht mehr zulasse. Und dies aus doppeltem Grunde: erstens weil ein Schauen, wenigstens nach dem hl. Thomas, mit einem anderweitigen Erkennen etwa durch Beweise, wenigstens durch Glauben nicht verträglich ist, und zweitens weil die Art der Anschauung in ihrer unbeschreiblichen Intensität alle Geisteskraft des Geschöpfes so in Anspruch nimmt, dass für eine andere Tätigkeit kein Platz mehr zu sein scheint.

[1]) *De Genes. ad lit.* l. 4. c. 22 et 31. *De Civ. Dei* l. 12. c. 7 et 20.

Beide Bedenken könnten wir indirekt durch den Hinweis auf die Seele unseres Herrn beseitigen, der schon in diesem Leben neben der seligen Anschauung noch eine doppelte Erkenntnis, eine eingegossene nach Art der Engel und eine empirisch menschliche und zugleich noch den vollen Gebrauch seiner äusseren Sinne besass. Das ist nun allerdings eine sehr indirekte Lösung der Schwierigkeit, da die hl. Seele des Herrn in einem ganz eigenartigen höchst wunderbaren Zustande sich befindet, welcher der theologischen Wissenschaft gerade inbetreff der Vereinbarkeit natürlicher Zustände mit der seligen Anschauung grosse Schwierigkeit bereitet. Man kann aber doch bemerken, dass auch der Zustand der Menschenseele im Jenseits ein ganz eigenartiger und inbetreff der Anschauung ein höchst wunderbarer ist.

Allerdings nimmt die Anschauung Gottes den Geist des Seligen ganz und gar in Anspruch, aber nicht in dem Sinne, dass seine Geisteskräfte dadurch zu anderen Tätigkeiten minder fähig oder ganz unfähig würden. Solches ist nämlich nur dann der Fall, wenn der Geist sehr starke Anstrengungen machen, seine ganze Kraft entfalten muss, um eine Tätigkeit zustande zu bringen. Das macht ihn für andere Tätigkeiten ungeeigneter, unter Umständen ganz unfähig. *Pluribus intentus minor fit ad singula sensus.* Aber die selige Anschauung kommt nicht durch eine ausserordentliche Kraftanstrengung von unserer Seite zustande, sondern wird durch das *lumen gloriae* vermittelt, welches als ständiger, durchaus naturgemässer *habitus* unseren Geist erhebt, um ohne alle Anstrengung ein so hohes Objekt, Gott zu schauen.

Freilich wird für unseren Geist die Aufmerksamkeit von allen übrigen Gegenständen in dem Masse abgezogen, als dieselbe auf ein wichtiges, interessantes Objekt, das sie ganz in Anspruch nimmt, hingezogen wird; so können die untergeordneten Objekte ganz unbemerkt werden, aus dem Bewusstsein schwinden. Aber das liegt in der Enge unseres diesseitigen Bewusstseins: wir können überhaupt nur einen Gegenstand gleichzeitig scharf ins Auge fassen. Aber Tatsache ist doch auch, dass wir mehrere Vorstellungen mit einander vergleichen; sie müssen wir also gleichzeitig im Bewusstsein haben. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass beide, oder wenn es sich um Schlüsse handelt, drei oder noch mehr Begriffe eine Beziehung zu einander haben, eine Einheit bilden, welche wir nun ganz scharf ins Auge fassen können. Nun gerade so finden wir es in der seligen Anschauung. Die unendliche Schönheit Gottes nimmt unsere ganze

Aufmerksamkeit in Anspruch, aber wir können Gottes Wesenheit nicht schauen, ohne in ihr auch all das Viele zu erkennen, was in ihr als Urbild, Urgrund, Ursache usw. enthalten ist. Also hindert die Anschauung der Wesenheit Gottes nicht die Erkenntnis der aussergöttlichen Dinge, sondern schliesst sie ein. Damit ist aber der Einwand beseitigt, dass ein so erhabenes Objekt die Aufmerksamkeit und das Interesse für alles andere unmöglich mache. Somit kann auch die Seele neben der Anschauung Gottes noch den geistigen Blick ihres natürlichen Verstandes auf die ihr naturgemässen Objekte und überhaupt auf aussergöttliche Objekte richten. Denn in diesem Zustande vollkommenster Heiligkeit und Gottinnigkeit kann sie alle diese Dinge nur in ihrem wahren Werte, d. h. in ihrem Verhältnisse zu Gott auffassen.

3. Die andere Schwierigkeit, welche aus der Enge des Bewusstseins sich ergibt, ist damit nicht vollständig gelöst. Denn ein Nacheinander lässt sich nicht geltend machen, in der Weise, dass die Seele von der seligen Anschauung sich zeitweilig abwende, um unterdessen mit natürlichen Kräften Gott und göttliche Dinge zu erkennen. Denn der Anblick der unendlichen Schönheit hält den Geist so gefesselt, dass er von ihm nicht einen Augenblick lassen kann; das *lumen gloriae* ist ja auch ein fester dauernder *habitus*. Also gleichzeitig soll die Seele Gott und Göttliches und selbst Aussergöttliches schauen und daneben noch ihre natürlich wirkenden Kräfte betätigen.

Wenn nun auch das so Erkannte zu Gott in Beziehung steht, ja mit dem, was in ihm geschaut wird, zusammenfällt, so ist doch schwer begreiflich, wie der endliche Verstand sich wenngleich im Lichte der Glorie zum vollkommensten Ausdruck der göttlichen Wesenheit machen und gleichzeitig noch zum Ausdrucke von Objekten in natürlicher Weise.

4. Nun, der hl. Thomas, der doch in diesem Leben die Möglichkeit, Dasselbe zu glauben und zu schauen oder auch nur zu wissen leugnet, behauptet, dass die Engel in der seligen Anschauung ihre natürliche Erkenntnis und Liebe behalten.[1])

[1]) 1. p. q. 62. a. 7.: „In angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem, quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine, et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae." Und auf

Freilich die Analogie, welche der hl. Lehrer zur Begründung anführt, könnte wenig zutreffend erscheinen. Denn man kann wohl von derselben Sache eine sichere Erkenntnis aus überzeugenden Gründen und eine blosse Meinung aus Wahrscheinlichkeitsgründen haben, aber man darf zweifeln, ob die blosse Meinung, also eine mit Schwanken verbundene Erkenntnis noch fortbestehen kann, nachdem man Sicherheit erlangt hat. Nun, wenn diese Analogie nicht zutreffen sollte, dann liegt eine andere viel näher: Man kann eine feste Ueberzeugung aus einem sicheren Grunde und daneben auch nochmals aus einem andern Grunde haben, und dies, wie es scheint, nicht bloss nacheinander, sondern auch gleichzeitig.

5. In der seligen Anschauung erleichtert ein besonderer Grund die Möglichkeit ihrer Gleichzeitigkeit mit der natürlichen Erkenntnis: es ist nämlich nicht genau dasselbe subjektive Erkenntnisprinzip, welches diese zweifache Erkenntnis hat: Die selige Anschauung geht zwar von der Seele, speziell dem Verstande aus, unmittelbar aber von dem den Verstand kräftigenden *lumen gloriae*, die natürliche Erkenntnis von den den Verstand informierenden Ideen aus.

Wenn man nun weiter einwendet, die Seele könne sich nicht mehr zu einem ihr naturgemäss intentionalen Ausdruck behufs der Erkenntnis irgend welcher Objekte machen, wenn ihr ganzes Sein, all ihre Kraft bereits durch die Darstellung des Unendlichen behufs der Anschauung in Anspruch genommen ist, so setzt man voraus, dass die Seele eine *idea expressa*, ein *verbum mentis* sich von der Wesenheit Gottes bilde. Das wird aber nicht allgemein zugegeben. Indes muss ja auch in der abstraktiven Erkenntnis Gottes die Seele das Unendliche in sich darstellen, sich zum idealen Ausdruck des Unendlichen machen und kann daneben gleichzeitig auch das Endliche denken, wenn es z. B. beide Begriffe mit einander vergleicht.

---

den Einwand, den man aus *1. Cor.* 13, 10: „Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est" erhebt, antwortet er *ad* 1 m: „Perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae, et non tollitur potentia per formam sed tollitur privatio quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae et per essentiam propriam quod pertinet ad cognitionem naturae."

II.

Aus alle dem ergibt sich, dass natürliche Geisteserkenntnis mit der Anschauung Gottes bestehen kann: aber kann die abgeschiedene Seele überhaupt noch erkennen?

1. Ihre geistige Erkenntnis ist an die Sinne gebunden, nur aus sinnlichen Vorstellungen kann sie ihre Begriffe durch Abstraktion gewinnen. Darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem Engel und der Menschenseele, dass diese in ihrem Sein auf die Informierung eines Leibes hingerichtet ist und auf dessen Mitwirkung selbst bei geistiger Tätigkeit angewiesen ist. Wenn eine Störung der Sinnlichkeit etwa durch Verletzung des Gehirns eintritt, kann die Seele nicht mehr normal denken. Die Geistesstörung kann nicht in der immateriellen Seele ihren Sitz haben; denn diese wird durch körperliche Eingriffe, etwa durch Gifte, Alkohol nicht berührt, ihr geistiges Wesen, jedenfalls ihr ganz immaterielles Denkvermögen kann überhaupt Störungen nicht unterliegen. Selbst die bereits erworbenen Kenntnisse und Ideen werden alteriert, wenn das Gehirn, also die sinnliche Tätigkeit, alteriert wird; der Geisteskranke kann nicht nur keine neuen richtigen Urteile fällen, auch die alten richtigen werden verkehrt. Daraus scheint zu folgen, dass die Seele nach der Trennung vom Körper, welche die Sinnlichkeit ganz aufhebt, absolut nichts denken kann, nicht einmal diejenigen Kenntnisse ins aktuale Bewusstsein erheben kann, welche sie in diesem Leben erworben hatte.

2. Vielfach beruft man sich, um das Gewicht dieser philosophischen Deduktion abzuschwächen, auf die relative Selbständigkeit unseres Geistes und seine Unabhängigkeit vom Leibe und den sinnlichen Tätigkeiten. Schon in diesem Leben kann die Seele am schärfsten denken, wenn sie sich in sich konzentriert, in der Einsamkeit von den sinnlichen Eindrücken sich befreit. Man kann sich dafür selbst auf die hl. Schrift berufen, nach welcher der „Leib den Geist, der vieles denken will, beschwert“.[1]) Beim Herannahen des Todes, wo die Bande zwischen Leib und Seele zunächst nur gelockert werden, tritt häufig eine ungewöhnliche Einsicht in „Geistesblitzen“ hervor, es kann dann häufig der Geistesgestörte noch zu gesunder Geistestätigkeit erwachen.

Damit wird die Schwierigkeit, die uns entgegengehalten wird, nicht gelöst, denn die vorgebrachten Tatsachen können nur für den Beweiskraft haben, dem von vorneherein mit Plato feststeht, dass die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine unnatürliche, gewaltsame

[1]) *Sap.* 10, 15.

rein zufällige ist. Und wirklich hat man den Verfasser des „Buches der Weisheit“ wegen jenes Ausspruches des Platonismus verdächtigt.

Nun ist aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine natürliche, innere, im Wesen der Seele begründete, die Seele ist Wesensform für den menschlichen Leib. Das erkennen wir gerade aus ihrer völligen Abhängigkeit in ihrer Tätigkeit auch der geistigsten vom Körper. Sie hat also die wesentlichsten Vorteile von der Verbindung mit dem Körper. Nachdem sie freilich durch die Sinnlichkeit einen gewissen Schatz geistiger Bildung erworben hat, strebt sie nach Höherem, und darin kann ihr die Sinnlichkeit nicht folgen. Aber auch bei den abstraktesten Erkenntnissen und höchsten idealen Bestrebungen ist ihre Tätigkeit um so vollkommener, je bessere Dienste ihr die Phantasie und das sinnliche Gefühl leistet. Selbst die abstrakteste Wissenschaft, die Mathematik, die den denkenden Verstand am meisten in Anspruch nimmt, hat ihre Sicherheit und Klarheit in der Anschaulichkeit des Stoffes, mit dem sie sich beschäftigt. Freilich kommt sie in der höheren Mathematik auf ein so abstraktes Gebiet, dass die direkte Anschauung versagt, aber ohne sinnliche Vorstellungen kann sie auch die abstraktesten Begriffe nicht behandeln, nicht einmal bilden.

Das Sichzurückziehen der Seele auf sich selbst und aus der Sinnlichkeit, um besser denken zu können, hat also nur den Sinn, dass sich der Geist vom Geräusche dieser Welt, von den einstürmenden sinnlichen Eindrücken lossagen, dass er sich in seinem richtigen Verstandesurteile nicht von Phantasiebildern leiten lassen dürfe, den zu erfassenden Gegenstand allein ins Auge fassen und auf ihn seine ganze Aufmerksamkeit und Geistesenergie richten müsse. Darum kann sich der geistige, nach Höherem strebende Mensch über die Last des Körpers beklagen, weil er dessen Hilfe nicht entbehren kann und dem „geistigen Menschen“ noch nicht die Dienste leistet, welche man wünscht: Es wäre ja gewiss wünschenswerter, ein reiner Geist zu sein, aber als Mensch kann der Geist den Körper nicht entbehren. Darum wird mit zunehmender Körperschwäche der Geist nicht stärker, sondern schwächer und um so schwächer, je näher der Tod heranrückt. Die auffallenden Geistesblitze, welche manchmal in der Todesstunde auftreten, sind nicht die Folge der Lockerung des Bandes zwischen Leib und Seele, sondern insofern sie wirklich sehr ungewöhnlich sind, müssen sie auf göttliche Einwirkung zurückgeführt werden. Die Erscheinungen freilich und Gesichte der Sterbenden kommen meistens von Schwächezuständen, es sind die Hallucinationen eines geschwächten

Gehirns. Ihr hellerer Blick und ihr richtigeres Urteil erklärt sich aus dem Ernste ihrer Lage und der Abkehr von dem Tande der Welt, aus der Einkehr in sich selbst. Dass manche Irre am Ende zu Verstande kommen, ist nicht weniger auffallend, als dass durch eine Krankheit, eine Kopfwunde z. B., das Gedächtnis und das geistige Leben überhaupt geschädigt, aber manchmal auch wieder hergestellt wird. Die tiefgreifenden körperlichen Veränderungen im Gehirn am Ende des Lebens können ein Hindernis des Denkens entfernen. Man hat selbst durch künstliche Eingriffe in den Schädel durch Kraniektomie den angeborenen Idiotismus in manchen Fällen geheilt.

3. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass die Seele ohne Körper, d. h. ohne alle Mithilfe der sinnlichen Vorstellungen, ebenso wenig und noch weniger denken kann wie im Schlafe, in der Ohnmacht; denn man kann nicht sagen, die körperlichen Zustände hinderten in diesen Fällen das Denken, und folglich sei ein Schluss auf die abgeschiedene Seele unzulässig. Ein körperlicher Zustand kann unmöglich die geistige Tätigkeit schädigend beeinflussen, es liegt also der Grund der Bewusstlosigkeit in der Unmöglichkeit sinnlicher Tätigkeit, welche von abnormer körperlicher Beschaffenheit herbeigeführt wird.

In der abgeschiedenen Seele bleiben aber die sinnlichen Fähigkeiten nur wurzelhaft, zu ihrer Aktuierung bedürfen sie der körperlichen Organe, die ihr erst nach der Auferstehung wieder gegeben werden. Folglich ist die Seele in jenem Zustand aus sich unfähig zu denken, zu wollen oder irgend eine geistige Tätigkeit zu entfalten.

4. Man könnte freilich sagen, es blieben ihr nach der Trennung vom Leibe noch die in diesem Leben erworbenen Kenntnisse; auch habe sie ja ihr eigenes immaterielles, also ohne Abstraktion erkennbares Wesen gegenwärtig; sie könne also, wie der Engel nach Analogie seines Wesens alles erkennt, wenigstens das ihrem Wesen entsprechende Sein in diesem ihrem Wesen erkennen.

Was das letztere anlangt, so wissen wir, dass im Diesseits die Seele ihr Wesen nicht direkt und in sich erkennt. Sie bedarf dazu freilich auch nicht der Abstraktion; sie schaut sich in ihren Akten durch ihr Selbstbewusstsein. Darum ist aber immer erst ein Akt erforderlich, mag derselbe geistiger oder sinnlicher Natur sein; wo derselbe fehlt wie in der Bewusstlosigkeit, da fehlt auch die Erkenntnis ihrer selbst. Ein solcher Akt ist aber für den Zustand der Trennung

nicht ohne weiteres gegeben; also auch nicht die Erkenntnis ihres Wesens und der übrigen Dinge nach Analogie dieses Wesens.

Allerdings, sobald ihr durch Gottes Einwirkung ein solcher Akt ermöglicht wird, erhält sie eine Erkenntnis der Dinge nach Art ihres Wesens, eine der englischen Erkenntnis verwandte Auffassung der Dinge.

Aber zum mindesten das Selbstbewusstsein, sagt man, muss der Seele vom Leibe getrennt bleiben oder vielmehr noch vollkommener werden; denn nach dem hl. Thomas erkennen die Engel sich selbst nicht durch eine *species*, auch nicht bloss aus ihren Akten, wie die menschliche, an den Körper gebundene Seele, sondern durch ihre eigene, ihnen unmittelbar als intelligibeles Objekt gegebene Wesenheit. Da nun die Seele im Jenseits nach Art der reinen Geister erkennt, so muss auch sie durch ihre Wesenheit sich erkennen.[1])

Diese Berufung auf den hl. Thomas ist sehr untriftig. Der Einwand setzt voraus, was zu beweisen wäre: dass nämlich die Seele von selbst, ohne Einwirkung Gottes, im Jenseits die englische Art der Erkenntnis erlange. Das lehrt der hl. Thomas nicht: im Gegenteil besteht nach ihm der Unterschied zwischen Menschenseele und dem reinem Geist darin, dass jene ihre Wesenheit nicht aktual intelligibel unmittelbar gegenwärtig hat.

„Res existentes actu possunt agere actiones secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere, antequam perficiatur forma intelligibili in actu: tunc enim intelligit rem, cuius est forma. Nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero angeli quia habet essentiam, quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, sc. essentiam suam, non per aliquam similitudinem sed per se ipsam.“ [2])

Also die natürliche Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, das wesentlich einen *intellectus possibilis* (*δυνάμει*) besitzt, verhindert, dass die Menschenseele sich durch ihre Wesenheit erkennt. Der *intellectus possibilis* bleibt aber auch nach der Trennung vom Leibe; nur dass er nun nicht mehr durch den *intellectus agens* mit Hilfe der Phantasmen, sondern durch eingegossene Erkenntnisformen aktual wird.

Ferner leitet der hl. Thomas die Selbsterkenntnis des Engels durch seine Wesenheit aus der Aktualität des intelligibelen Wesens des Engels ab. Die Seele aber und gerade die abgeschiedene ist in ihrem Wesen und also auch in ihrer Intelligibilität nicht ganz aktual; die sinnlichen Fähigkeiten, also die sinnliche Seite ihres Wesens bleibt

[1]) Vgl. W Kohler, Der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode. „Katholik“ 1902 II. S. 221 ff. — [2]) *De Verit.* q. 8. a. 6.

nur der Potenz nach. Also gibt es für sie nicht die Selbsterkenntnis, wie sie dem reinen Geiste eigen ist. Die sinnliche Seite der Seelensubstanz ist in diesem Leben aktualer als im Jenseits; und doch erkennen wir nicht durch die Wesenheit der Seele unser Ich.

Wäre die Selbsterkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit deren natürliche Tätigkeit, die mit dem Tode von selbst in Kraft tritt, so müsste man sagen, die Verbindung mit dem Leibe ist gegen ihre Natur, dieselbe schädigt sie in der wichtigsten Fähigkeit, denn in diesem Leben fehlte uns diese Selbsterkenntnis. Nun verlangt aber das zusammengesetzte Wesen des Menschen, dass der Leib ihr nur förderlich sei, wie sie ja auch tatsächlich nur durch die sinnliche Tätigkeit zu der ihr naturgemässen geistigen Erkenntnis gelangt. Es ist auch gar nicht möglich, dass eine rein geistige wesentliche Tätigkeit der Seele durch körperliche Einflüsse behindert oder ganz aufgehoben werde.

Noch deutlicher spricht sich der hl. Thomas über die Unmöglichkeit der Menschenseele, ohne Informierung durch Erkenntnisformen zur Selbsterkenntnis, zum Selbstbewusstsein zu gelangen, in der *Summa theol.* aus.

„Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia . . . Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum . . . unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu . . . Quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis possibilis. Non ergo per essentiam suam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.“[1])

[1]) 1. p. q. 87. a. 1 *c.* — „De angelo ideo dicitur quod cognoscit se per suam substantiam, quia eius intellectus est constitutus ex natura sua in actu primo ad cognoscendum se: ergo cum intellectus noster hoc non habeat, non potest anima se per seipsam intelligere. Confirmatur secundo: nam si hoc posset anima separata, etiam quando coniuncta est corpori posset; si enim de se constituta esset in actu primo ad hanc cognitionem, non dependeret utique a sensu; nam in tantum intellectus pendet a sensu, inquantum per illum actuatur. Confirmatur tertio: Anima per separationem privatur solum modo essendi in corpore; ergo ex vi praecisae separationis, seu quin tribuatur ei aliquid positivum, non potest intelligere quod in corpore non poterat. Dices quod aufertur saltem ab illa impedimentum. Sed non recte. Contra, si enim virtutem sufficientem ad talem cognitionem habebat, quo quaeso modo poterat corpus illi esse impedimentum, maxime cum naturale illi sit esse in corpore.“ Suarez, *De anima*, l. 6. c. 5.

Der menschliche Verstand ist also wesentlich potential und muss durch die Erkenntnisformen (*species*) aktuiert werden. In diesem Leben ist das eigentliche Objekt des Verstandes die Wesenheit der materiellen Dinge; von ihnen muss der *intellectus agens* die *species* abstrahieren. Im Jenseits fällt die sinnliche Erkenntnis weg, also kann von ihnen keine *species* entnommen werden. Dort schaut die Seele, wie Thomas sich sonst ausdrückt, nach oben: sie muss die *species* von Gott wie die Engel erhalten: erst so kann sie sich erkennen.[1])

Der hl. Thomas gibt drei Arten der Erkenntnis der leiblosen Seele an:

„Uno modo per species quas recepit a rebus, dum erat in corpore, alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas, tertio modo videndo substantias separatas et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subiacet eius arbitrio."[2])

Von den bereits erworbenen *species* sagt er:

„Non semper sunt in actu perfecto, nec in potentia pura, sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu."[3])

Diese Argumente, aus dem hl. Thomas selbst entnommen, scheinen zu beweisen, dass eine Erkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit überhaupt unmöglich sei. Dies behauptet in der Tat Suarez, der die Notwendigkeit einer Erkenntnisform für den *intellectus possibilis* verlangt. Dies scheint zu weit zu gehen: Die aus Thomas genommenen Argumente beweisen allerdings, dass die Seele nicht durch sich, ohne Einfluss Gottes, durch die blosse Trennung vom Leibe sich durch ihr eigenes Wesen erkennen könne, wie dies Cajetan[4]) behauptet. Derselbe meint, durch die Trennung vom Leibe werde die Seele von ihrer Hinwendung zum Sinnlichen befreit und mit allen Fähigkeiten auf sich und das Geistige hingerichtet. Wie der *intellectus agens* in diesem Leben die Phantasmen *actu* intelligibel machte, so nach dem Tode die aus sich nur potential intelligibele Seele; das Licht dieser Fähigkeit braucht sich nur zu ihr zu wenden, und sie wird durch diese Erleuchtung *actu* intelligibel.

Dazu bemerkt Suarez sehr treffend: „Sed haec nec satisfaciunt, nec intelliguntur satis". Wenn es schon schwer begreiflich ist, wie der *intellectus agens* die Phantasmen erleuchten und intelligibel machen soll, so wird es ganz unverständlich, wie er das Wesen der Seele licht machen soll: nämlich eine ganz entgegengesetzte Wirkung hervor-

[1]) 1. p. q. 89. a. 1. — [2]) *De Verit.* q. 19. a. 1. — [3]) Ibid. — [4]) In 1. p. q. 89. a. 2.

bringen soll. Die „Phantasmen“ erleuchtet er, macht sie intelligibel, indem er das Wesen vom materiellen Individuellen abstrahiert. Wie soll man sich eine solche Abstraktion von der immateriellen Seele denken? Die Seele hat ihre Intelligibilität kraft ihres immateriellen Wesens, dieselbe kann also auch während der Verbindung mit dem Körper nicht fehlen.[1])

Eine solche Einwirkung Gottes ist aber auch nötig, um die im Leben erworbenen Kenntnisse ins aktuale Bewusstsein überzuführen. Denn sie ruhen nur als habituale Dispositionen im Geiste. Sie könnte doch zunächst nur Erinnerung daran haben. Aber auch die Erinnerung selbst der geläufigsten Vorstellungen ist ohne sinnliche Mitwirkung unmöglich. Dies beweist die Schädigung des Gedächtnisses durch körperliche Schädigung, die Unfähigkeit, auch bereits früher erkannte Wahrheiten im Irrsinn richtig zu reproduzieren; der Geist kann ja nicht irrsinnig, defekt werden, also nur durch Untauglichkeit der Organe. Also bleiben allerdings die früheren Kenntnisse im Jenseits, insofern sie in der rein geistigen Sphäre der Seele ihren Sitz haben, und die hier aufgespeicherten Ideen und Kenntnisse können durch den Tod nicht verwischt werden.[2]) Da aber das Mittel fehlt,

[1]) „Sive anima informet sive non, semper habet eandem intelligibilitatem, intelligibilitas enim essentitate provenit non ex modo essendi . . . si intellectus agens illustrat substantiam animae separatae, cur non etiam coniunctae? Cur item non posset converti ad illam? Licet enim convertatur ad sensibilia, nihilominus si posset separata converti ad se, posset et coniuncta. Suarez l. c. — [2]) 1. p. q. 89. a. 5.: „Quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis sc. imaginativa, cogitativa et memorativa, et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur de anima (l. III *text.* 6), oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus et partim in intellectu. Et potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquirantur. Nam „habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur“ ut dicitur *Ethic.* l. II. c. 1. Actus autem intellectus, ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu

sie zu aktualisieren, d. h. die Hinwendung zu den Phantasiebildern, so können sie durch eigene Kraft der Seele nicht zu wirklicher Erkenntnis verhelfen.

5. Und doch ist es durchaus richtig: es muss die Seele im Jenseits denken und vollkommener erkennen als im Diesseits.[1]) Denn sie ist unsterblich, sie hat ein unvergängliches Sein, folglich muss sie auch ein fortdauerndes Leben und Wirken haben, denn das Sein ist für die Tätigkeit, Sein ohne Tätigkeit ist zwecklos. Speziell ist das Jenseits der Zustand der Vollendung und Vergeltung; die Seele muss also dann eine weit vollkommenere Erkenntnis erlangen als hienieden. Da sie aber aus sich dieselbe nicht erlangen kann, so muss Gott selbst ihr diese Erkenntnis verleihen. Und zwar ist diese Einwirkung Gottes von der Natur der Seele selbst gefordert, es ist sozusagen ein Naturgesetz, dass die Seele dort dem unmittelbaren Einflusse des Schöpfers in ihrer Lebenstätigkeit untersteht.

Die Seele tritt mit dem Tode in das Gebiet des rein Geistigen ein, ihr Sein und ihre Tätigkeit muss also der der Engel entsprechen. Diese erhalten aber ihr Wissen ohne Sinnlichkeit durch eingegossene anerschaffene Ideen. Wie es der Seele in diesem Leben Naturordnung war, nach unten zu schauen, wie der hl. Thomas sagt, so im Jenseits

---

necesse est ut remaneat. Quia (ut dicitur libro de long. et brev. vitae c. 2) dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo per se quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido, alio modo per accidens sc. per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti scientia, quae est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit vel etiam ratiocinatur sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum sc. aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro praedicto ponit duos modos, quibus scientia per se corrumpitur sc. per oblivionem ex parte memorativae et per deceptionem ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata Unde dicendum est quod habitus scientiae secundum quod est in intellectu manet in anima separata."

[1]) Vgl. Das Erkennen der Menschenseele im Zustande der Leiblosigkeit, von Fr. Schmid in „Zeitschr. f. kath. Theologie". Innsbruck. 1897. 1. Heft, S. 31 ff.; Ueber die Tätigkeit der vom Leibe getrennten menschlichen Seele vom Standpunkte der Philosophie von A. M. Steil im Philos. Jahrbuch 1901. S. 28 ff.

nach oben: hier muss sie sich zu den Phantasiebildern wenden, dort nach dem göttlichen Lichte. Es wird ihr also wie hier die Erkenntnis vermittelst der Sinnlichkeit, so dort die Erkenntnis des reinen Geistes natürlich.[1]) Diese Einwirkung Gottes auf den Geist der abgeschiedenen Seele ist gerade so natürlich wie die Hervorbringung der Seele nach der Vorbereitung des Körpers durch die zeugenden Eltern. Die Eltern vermögen den Zeugungsprozess nicht bis zur Herstellung des vollkommenen Menschen fortzuführen; weil aber die Zeugung nach Naturordnung, die Gott selbst gesetzt hat, auf dieses Ziel hingerichtet ist, muss Gott sozusagen nach einem Naturgesetze die Seele einschaffen, den Zeugungsprozess zur Vollendung bringen.

6. Es haben allerdings Diejenigen recht, welche dem jenseitigen Zustande, dem Zustande der Befreiung vom Leibe eine vollkommenere Erkenntnis zuschreiben und dieselbe aus der Natur dieses Zustandes und der Seele ableiten: aber unrecht haben sie, wenn sie dies so verstehen wollen, dass diese Vollkommenheit aus der Trennung vom Körper als einem Hindernisse folge; als wenn durch eigene Geisteskraft die Seele dort besser denken könne als in ihrer Verbindung mit dem Körper. Gottes Einfluss ist es, der ihr Erkennen vollkommener macht.

Allerdings ist ein ganz anderer Einfluss Gottes notwendig, um ganz neue Erkenntnisse im Jenseits zu erwerben, als wenn das bereits erworbene Wissen aktual werden soll, wie es für die Seele im Diesseits eine ganz andere Aufgabe ist, Neues zu erlernen, als das Erlernte nur zu reproduzieren. Es muss ein einmaliger Einfluss Gottes hinreichen, um die Seele zu befähigen, die bereits erworbenen Ideen

[1]) „Ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod, cum nihil operatur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori et cum a corpore fuerit separata, manente tamen eadem animae natura, non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur. Animae igitur secundum istum modum essendi quo corpori est unita competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sic operetur secundum naturam suam." S. Thom. 1. p. q. 79 a. 1.

zu reproduzieren, infolgedessen sie dann durch ihren blossen Willen wie hier auf Erden vermittelst der Phantasmata und wie die Engel ohne solche ihre Ideen in aktuales Bewusstsein heben kann.[1])

Damit ist dann freilich auch bereits eine Erweiterung ihrer Erkenntnisse durch Schliessen und weiteres Denken möglich gemacht; dazu kommt aber eine noch reichlichere Ausstattung mit Ideen, wie sie dem Zustande der Vollendung und Verklärung und der Annäherung ihres Zustandes an die der Engelwelt entspricht.

[1]) „In actu est duo considerare, sc. speciem actus et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo. Sed modus actus pensatur ex virtute agentis; sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quae est in oculo, sed quod acute videat contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quae prius intellexit, non tamen eodem modo sc. per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae sed non secundum eumdem modum.“ S. Thom. 1. p. q. 89. a. 6.

(Schluss folgt.)

Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly.

Von Dr. E. Hartmann in Fulda.

(Schluss.)

B. Was ist das Objekt des äusseren Sinnes?

Da das Subjekt nur insofern einen Gegenstand wahrnehmen kann, als es von einer *species* desselben informiert ist, so liegt die Frage nahe, ob die *species* nicht auch in der Weise zwischen Subjekt und Objekt zu vermitteln hat, dass die Seele zunächst nur das Bild des Gegenstandes erkennt und erst durch die Erkenntnis dieses Bildes den Gegenstand selbst zu erkennen imstande ist, oder mit anderen Worten, es erhebt sich die wichtige Frage: welches ist das unmittelbare Objekt der Wahrnehmung?[1])

Um nun die Stellung d'Aillys zu dieser Frage in ihrer Abhängigkeit von der Philosophie seiner Zeit besser würdigen zu können, halten wir es für angebracht, auf einige Sätze Occams hinzuweisen, die sich mit demselben Probleme beschäftigen und für d'Ailly von massgebendem Einflusse gewesen sind.

Occam wirft nämlich die Frage auf, ob zwischen dem realen Gegenstande und dem Wahrnehmungsakte ein „erscheinendes Sein" als Vermittlung anzunehmen sei, so dass zunächst die Erscheinung und erst in zweiter Linie das reale Sein des Gegenstandes wahrgenommen werde, und beantwortet dieselbe in dem Sinne, dass das äussere Objekt, z. B. die weisse Farbe, unmittelbar in sich geschaut werde, ohne dass zwischen der Farbe und der Wahrnehmung irgend etwas zu vermittlen brauchte. So sagt er[2]): „die weisse Farbe kann

[1]) Ueber diese Frage ist durch die bisherigen Erörterungen noch nichts entschieden; denn mag der äussere Gegenstand als mittelbares oder als unmittelbares Objekt der Wahrnehmung betrachtet werden, auf alle Fälle bleiben die Sätze bestehen: 1. die Wahrnehmung muss als Accidens der Seele angesehen, der Beschaffenheit des Gegenstandes irgendwie entsprechen, und 2. zur Erzeugung dieses Accidens muss die Seele veranlasst werden. — [2]) Occam. *Sent.* I, 27, 3, H.: „Albedo poterit videri sine omni esse apparenti medio inter albedinem

gesehen werden ohne jedes erscheinende Sein, welches zwischen der Farbe und dem Sehen in der Mitte läge. Also ist es unnütz ein solches mittleres »erscheinendes Sein« anzunehmen.“

„Ferner dasjenige, was das unmittelbare Ziel eines Aktes irgend eines Vermögens bildet, bedarf keines Mediums, um von dem Vermögen aufgefasst zu werden; nun bildet aber die weisse Farbe das unmittelbare Ziel des Sehaktes: also bedarf sie keines »erscheinenden Seins« als Medium.“ — Um über den Sinn dieser Worte keinen Zweifel übrig zu lassen, wollen wir auch von den Beweisen, welche Occam für seine Behauptungen bringt die beiden folgenden — in etwas gekürzter Form — anführen.[1])

1. Das „erscheinende Sein“ der weissen Farbe ist entweder mit der Farbe real identisch oder nicht. Im ersteren Falle müsste mit der Farbe auch immer das „erscheinende Sein“ verbunden sein. Das ist aber unrichtig, da die Farbe auch existiert, wenn sie niemanden erscheint. Im letzteren Falle sind sie vollständig verschieden. Wenn aber zwei Dinge vollständig verschieden sind, so kann das eine aufgefasst werden, ohne das andere. Kann aber die Farbe ohne jenes „erscheinende Sein“ aufgefasst werden, so hat man keinen Grund ein solches anzunehmen.

2.[2]) Wenn zur Wahrnehmung der Farbe ein „erscheinendes Sein“ der Farbe erforderlich ist, dann ist zur Auffassung dieses er-

---

et visionem; ergo frustra ponitur tale esse apparens medium . . Praeterea quod immediate terminat actum alicuius potentiae, non requirit aliquod medium ad hoc quod apprehendatur a potentia, sed albedo immediate terminat actum videndi. ergo non requirit tale esse apparens medium.“

[1]) Occam l. c. H.: „Quaero de illo esse apparenti, in quo albedo constituitur, quando albedo videtur, aut est idem realiter cum albedine, aut non est idem realiter. Quandocunque aliqua erunt idem realiter, impossibile est unum esse reliquo non existente; sed hoc demonstrando albedinem (d. h. „dieses“, indem ich auf die weisse Farbe hinzeige, also = diese weisse Farbe) potest esse hoc demonstrando illud esse apparens non inexistente, quia aliter illud esse apparens esset sine visione. Similiter albedo est sine visione, ergo albedo et illud apparens non sunt idem realiter. Si non sunt idem realiter et certum est, quod neutrum pars est alterius, ergo differunt totaliter et secundum se tota. Ex quo arguo sic: quando aliqua secundum se tota differunt, sive sint distinctae res sive unum sit res absoluta et aliud ens rationis, illa res absoluta potest saltem per divinam potentiam apprehendi a potentia, cuius est per se obiectum, illo alio non apprehenso; ergo potest albedo apprehendi a visu, illo esse apparenti non apprehenso, et per consequens ad hoc quod sentiatur, non requiritur tale esse apparens medium et per consequens frustra ponitur.“ — [2]) „Praeterea quaero, aut ipsa albedo vere apparet sensui aut non. Si non, ergo non videtur,

scheinenden Seins ein erscheinendes Sein des erscheinenden Seins notwendig, und so kommt man auf eine unendliche Reihe von Erscheinungen. Sagt man aber, das erscheinende Sein könne durch sich selbst gegeben sein, so muss man auch zugeben, dass die Farbe unmittelbar durch sich selbst gegeben sein kann. Es ist also in jedem Falle ein zwischen die reale Farbe und den Wahrnehmungsakt sich eindrängendes „erscheinendes Sein" als unnütz zu verwerfen. — Aber[1]) wenn in der Wahrnehmung das reale Sein der Dinge unmittelbar gegeben ist, wie kommt es denn, dass die Wahrnehmung nicht selten trügerisch ist, dass sich z. B. für denjenigen, welcher auf einem Flusse fährt, die Bäume am Ufer des Flusses zu bewegen scheinen, während sie doch in Wirklichkeit in Ruhe sind? Occam erwidert auf diese Schwierigkeit, der Satz: die Bäume scheinen sich zu bewegen, habe nur den Sinn: es existiert im Verstande das Urteil: die Bäume bewegen sich. Dass der Verstand aber solche Urteile bilden könne, sei eine Tatsache die mit der gegenwärtigen Frage nichts zu schaffen habe. — Aber[2]), wendet man gegen diese Lösung ein, die Bäume scheinen sich nicht nur für den Verstand, sondern auch für den Sinn zu bewegen. Hierauf entgegnet Occam: der Satz: die Bäume scheinen sich für den Sinn zu bewegen, ist nur dann zuzugeben, wenn er sagen will: in dem Sinne finden Wahr-

---

quod est manifeste falsum. Si apparet et praeter hoc esse apparens apparet, ergo sunt hic duo apparentia et perspecta. Ex quo arguo sic: quandocunque sunt duo apparentia alicui potentiae, qua ratione unum illorum sit in esse apparenti, et reliquum; ergo si albedo sit in esse apparenti aliquo modo distincto ab albedine, eadem ratione illud esse apparens fiet in esse apparenti aliquo modo distincto et per consequens erit processus in infinitum, quod est manifeste inconveniens. Si dicatur quod illud esse apparens apparet per se ipsum sine omni medio . ., eadem ratione per se obiectum potest apparere potentiae sine omni medio inter ipsum obiectum et actum potentiae."

[1]) l. c. K: „Quando aliquis portatur in aqua nullus motus est in oculo nec obiective nec subiective, quia nullus motus est ipsarum arborum, tamen ista propositio: arbores moventur, est obiective in intellectu, et bene verum est quod intellectus potest formare propositiones et eis assentire vel dissentire, sed hoc non est ad propositum." — [2]) „Et si dicatur quod non tantum arbores videntur moveri intellectui, sed etiam sensui, sic intelligatur, quod aliquis motus sive realis sive quicunque apprehendatur a sensu, falsa est quia . . nullus motus nec realis nec apparens constituitur per sensum . . si autem praedicta propositio intelligatur sic, quod in sensu est aliqua apprehensio vel apprehensiones diversorum obiectorum, virtute quarum a sentiente possunt elici consimiles operationes operationibus elicitis a sentiente corpus vere motum, tunc vera est propositio."

nehmungen statt, welche den Wahrnehmenden zu Tätigkeiten veranlassen, die jenen Tätigkeiten ähnlich sind, welche durch die Wahrnehmung einer wahren Bewegung hervorgerufen werden. Will man mit dem obigen Satze etwas anderes besagen, so ist er unrichtig. — Es hält also Occam unter allen Umständen daran fest, dass die sinnliche Wahrnehmung stets ein reales Sein d. h. ein Sein, das auch abgesehen von der Wahrnehmung existiert, zum Objekte hat, und dass es folglich ein bloss „objektives“ [1]) Sein d. h. ein Sein, das durch die Wahrnehmung erst konstituiert wird und darum auch im Wahrgenommenwerden aufgeht, nicht gibt. — Sehr bezeichnend für den „Realismus“ Occams ist noch die folgende Bemerkung [2]): „Wenn daselbst eine nicht reale Bewegung gesehen würde, so würde eine Bewegung gesehen, die nur objektives Sein hat (d. h. die abgesehen von der Wahrnehmung oder »an sich« kein Sein hat). Es ist aber eine solche »intentionale« (d. h. nur als Bewusstseinsinhalt existierende) Bewegung von der realen Bewegung nicht weniger verschieden als von der weissen oder der schwarzen Farbe. Also würde man kraft der Wahrnehmung einer solchen intentionalen Bewegung ebensowenig urteilen, es sei dort eine reale Bewegung als man urteilt es sei dort weisse oder schwarze Farbe.“ — Es kann [3]) also keinem Zweifel

---

[1]) Es ist wohl kaum notwendig zu bemerken, dass die Ausdrücke „subjektiv“ und „objektiv“ in der scholastischen Terminologie und in dem heutigen auf Kant zurückgehenden Sprachgebrauche geradezu entgegengesetzte Bedeutung haben. — [2]) l. c.: „Si motus ibi aliquis videtur et non motus realis, ergo tantum motus habens esse obiectivum. Sed magis distinguitur motus ille intentionalis a motu reali quam ab albedine vel nigredine, ergo per visionem talis motus intentionalis non plus iudicaretur ibi esse motum realem quam albedinem vel nigredinem realem.“ — [3]) Die herkömmliche Darstellung der Occam'schen Lehre, wie sie sich in den meisten Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie findet, bedarf in manchen Stücken der Korrektur. So sagt z. B. Ritter in seiner „Geschichte der christlichen Philosophie“ (4. Teil. Hamburg 1845, S. 596) bezüglich der Occam'schen Wahrnehmungstheorie: „Es wird ausdrücklich festgehalten, dass die anschauliche Erkenntnis keine Erkenntnis der Dinge gewährt, wie sie subjektiv d. h. in sich sind.“ Wie beweisst Ritter diese Behauptung? Er beruft sich auf folgende Bemerkung Occams: „notitia intuitiva non est subiective in re intuita.“ Aber dieser Satz besagt doch nur, dass der Akt der intuitiven Erkenntnis sich nicht in der intuitiv erkannten Sache, sondern in der Seele befindet, und gibt so einer selbstverständlichen Wahrheit Ausdruck, die mit der Frage, wie die Erkenntnis die Dinge erfasst, nichts zu tun hat. — Auch Windelband (Geschichte d. Philos. 1900. S. 280 und 266) wird dem wahren Sachverhalte nicht gerecht, wenn er sagt: „Die Einzeldinge . . . werden von uns intuitiv (ohne Vermittlung von *species intelligibiles*) vorgestellt; allein

unterliegen, dass nach Occam das reale Sein der Dinge das unmittelbare, ja das einzige Objekt der sinnlichen Wahrnehmung bildet.

In wieweit hat sich nun d'Ailly den Anschauungen Occams angeschlossen? Auch d'Ailly ist der Meinung, dass das unmittelbare Objekt der sinnlichen Wahrnehmung die realen äusseren Dinge sind. Das ergibt sich unzweideutig aus folgender Stelle[1]): „Ueber die diese Vorstellungen sind nur die »natürlichen« Zeichen für jene Dinge und haben zu ihnen nur eine notwendige Beziehung, dagegen eine sachliche Aehnlichkeit mit ihnen so wenig, wie dies sonst für ein Zeichen in Hinsicht des bezeichneten Gegenstandes nötig ist"; und ferner: „Occam streicht die *species intelligibiles* als eine unnütze Verdopplung der äusseren Wirklichkeit . . . Damit aber verliert ihm die sinnliche Erkenntnis den Charakter der Abbildlichkeit ihrem Gegenstande gegenüber. Eine Vorstellung ist als solche ein Zustand oder ein Akt der Seele und bildet in dieser ein Zeichen für das ihr entsprechende äussere Ding . . . Die Welt des Bewusstseins ist eine andere als die Welt der Dinge. Was in jener sich findet, ist kein Abbild, sondern nur ein Zeichen für ein ihm aussen Entsprechendes. Die Dinge sind anders als unsere Vorstellungen von ihnen." Dazu haben wir folgendes zu bemerken: 1. Das Charakteristische der „intuitiven" Erkenntnis besteht nicht darin, dass sie ohne Vermittlung der *species* zu stande kommt; denn auch die abstraktive Erkenntnis ist nicht durch *species* vermittelt. 2. Die Streichung der *species intelligibiles* kann an der sinnlichen Wahrnehmung nichts ändern, da diese *species* nur in der Verstandeserkenntnis eine Rolle spielen. 3. Auch durch die Streichung der *species sensibiles* wird die unmittelbare Beziehung der Wahrnehmung zur Realität nicht aufgegeben. Occam braucht keine Abbilder der Dinge, da er die Originale selbst besitzt. 4. Es ist übrigens die Wahrnehmung als Akt oder Zustand der Seele dem erkannten Dinge vollkommen ähnlich. Es ist also nicht richtig, wenn W. sagt: „Die Welt des Bewusstseins ist anders als die Welt der Dinge." Man muss vielmehr sagen: Die Bewusstseinsobjekte sind mit den Dingen identisch, die Bewusstseinstätigkeiten sind ihnen ähnlich. Worin liegt der Grund des Missverständnisses? Darin dass W. die sinnliche Erkenntnis gleich der Vorstellung und gleich dem für den Gegenstand „supponierenden" Terminus setzt. Dieser Terminus ist überhaupt kein „Erkenntnisvorgang", sondern das Bild eines bereits anderweitig erkannten Gegenstandes, das als Bestandteil des Urteils die Stelle des Gegenstandes vertritt. Vollständig richtig ist die Darstellung von de Wulf: (*Histoire d. phil. méd.* S. 353): „Quel rapport existe-t-il entre les signes et les choses signifiées, entre ces diverses connaissances et la réalité objective? Une distinction s'impose: toute connaissance intuitive, sensible ou intellectuelle, atteint la chose réelle, telle qu'elle existe en dehors de nous. Retenons cette déclaration. Elle nous servira à défendre G. d'Occam contre des soupçons exagérés de subjectivisme."

[1]) D'Ailly, *De anima*, cap. XI, p. 4: „Sed dicamus ulterius quod de ipsis rebus sensibilibus habere possumus sensualem notitiam simplicem, qua res ipsa immediate in se cognoscitur, quod patet in sensibus exterioribus et suis sensibilibus eis praesentibus; sicut per visum exteriorem immediate videmus colorem praesentem, nec videmus aliquid aliud, quo tamquam medio videamus colorem."

sinnlichen Dinge selbst können wir eine einfache sinnliche Erkenntnis haben, wodurch das Ding selbst unmittelbar in sich erkannt wird. Das ist offenbar der Fall bei den äusseren Sinnen und den ihnen gegenwärtigen sinnlichen Dingen. So sehen wir durch den äusseren Gesichtssinn unmittelbar die gegenwärtige Farbe, ohne dass wir irgend etwas anderes sehen, wodurch wir wie durch ein Medium die Farbe sähen." — Aber steht dies nicht im Widerspruche mit der Lehre d'Aillys, dass die Erkenntnis eines Dinges durch ein Bild des Dinges vermittelt werde? Durchaus nicht. Betrachten wir den Erkenntnisakt in seinem Entstehen, d. h. fragen wir nach der Ursache, welche die Veranlassung zur Erzeugung des psychischen mit dem Erkenntnisakte identischen Accidens ist, so steht der äussere Gegenstand in mittelbarer, die *species* des Gegenstandes in unmittelbarer Beziehung zum Akte. Fragen wir aber nach dem Objekte des Erkenntnisaktes, so steht der Gegenstand in unmittelbarer, die *species* aber in gar keiner Beziehung zum Akte, oder mit anderen Worten: Dasjenige, was den Akt unmittelbar veranlasst, ist die *species;* dasjenige aber, worauf sich der Akt unmittelbar und allein hinrichtet, ist der reale Gegenstand. D'Ailly sagt hierüber[1]): „Solche *species* werden nicht empfunden und nicht durch den Sinn wahrgenommen. Denn da sie unmittelbarer die Wahrnehmung verursachen als die sinnlichen Qualitäten, so müssten sie, wenn sie wahrgenommen würden, unmittelbarer wahrgenommen werden als ihre Objekte. Die Erfahrung lehrt aber das Gegenteil. Man nennt sie also nicht deshalb »sinnliche« *species*, weil sie sinnlich wahrgenommen werden könnten, sondern weil von ihnen die sinnliche Wahrnehmung verursacht werden kann." Es sind also die *species* nicht Bilder, die geschaut werden, sondern Realitäten, welche als notwendige Bedingungen für das Zustandekommen des Erkenntnisaktes erschlossen werden. Geschaut wird der Gegenstand selbst.[2])

[1]) l. c. cap. VIII, p. 4 „. . . tales species non sentiuntur nec sensu percipiuntur, quia cum illae immediatius causent sensationem, quam qualitates sensibiles, si sentirentur, ipsae immediatius quam sua obiecta sensu perciperentur, cuius oppositum experimur. Non ergo dicuntur species sensibiles quia possint sentiri, sed quia ab eis potest sensatio causari." — [2]) Wenn die *species* nicht wahrnehmbar sind, wie konnte sich d'Ailly zum Beweise ihrer Existenz auf die „Erscheinungen in den Spiegeln" (apparentiae, quae fiunt in speculis) berufen? — Wir müssen bedenken, dass d'Ailly die Argumente für die *species* nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet hat. Wie sich die Verteidiger der *species*-Theorie die Sache dachten, ersehen wir am besten aus folgenden Stellen aus Suarez: „Es ist falsch, dass der Sehakt sich irgendwie auf

Auf ganz dieselbe Weise, wie es Occam getan, sucht auch d'Ailly die aus der Tatsache der „Sinnestäuschungen" sich ergebenden Schwierigkeiten zu beseitigen. Er gibt es zu, dass der Sinn zu Irrtümern Veranlassung geben kann. Aber es geschieht dies nicht dadurch, dass sich in demselben eine Wahrnehmung findet, die kein reales Sein erfasst, sondern dadurch, dass etwas als wahrgenommen beurteilt wird, was nicht existiert und tatsächlich auch nicht wahrgenommen wurde. „Es können die wahrgenommenen Dinge derartig auf den inneren Sinn wirken, oder der Sinn kann so disponiert sein, dass der Sinn kraft einer solchen Wahrnehmung, wenn er nicht nach einer anderen Seite hingelenkt wird, viele irrige Urteile hat, indem er nämlich urteilt, er sehe, was er nicht sieht und umgekehrt." [1]) So verhält es sich zum Beispiel bei den Furchtsamen und den Fieberkranken. „Solche Menschen nehmen nur dasjenige wahr, was existiert und gegenwärtig ist, wenn sie auch anders urteilen. Bei den Furchtsamen bewirkt die stark erregte Phantasie zusammen mit der Wahrnehmung der gegenwärtigen Dinge ein irriges Urteil, wodurch der Mensch urteilt, dasjenige, was er sieht, sei dasjenige, was er fürchtet." [2]) Eben dasselbe gilt bei allen anderen „Sinnestäuschungen" [3]); „der

---

das Bild im Spiegel richte; denn der Spiegel dient nur zur Reflexion der *species*, damit wir die Sache unmittelbar in sich selbst sehen." („Falsum est quod visio terminetur modo aliquo ad imaginem in speculo, hoc enim tantum deservit, ut in eo fiat reflexio specierum ad videndam rem immediate in se ipsa.") Bezüglich der Farbenerscheinungen an der Wand sagt Suarez: „Es ist zu sagen, dass daselbst (an der Wand) ein gewisser Glanz ist; dieser erscheint gefärbt wegen der ihm beigemischten *species* der roten Farbe, die zum Auge reflektiert werden. Wir sehen aber nicht die *species* selbst, sondern durch die *species* die Farbe, von der sie erzeugt werden." („Dicendum ergo, esse ibi tantum splendorem quendam, apparere vero coloratum propter species rubei coloris illi admixtas, reflectentesque ad oculum, nec ipsas videri, sed per eas colorem, a quo fiunt." Suarez, *De anima*, lib. III, cap. II, 14 et 15.)

[1]) D'Ailly, *Sent.* I, 1, A: „Res sensatae taliter possunt applicari sensui interiori, vel sensus taliter disponi, quod sensus virtute talis sensationis, nisi aliunde dirigatur, habebit multa iudicia erronea, utpote iudicabit se videre, quae non videbit et e contra." — [2]) l. c.: „De . . timentibus vel infirmis dico, quod tales non sentiunt nisi ea, quae sunt et praesentia sunt, licet aliter iudicent. In timentibus autem iudicium erroneum causat imaginatio fortis cum sensatione praesentis, virtute cuius iudicat homo, quod illud quod sentit, sit illud, quod timet." — [3]) D'Ailly l. c.: „. . in omnibus praedictis exemplis sensus non videt nisi ea quae sunt et quae praesentia sunt, verbi gratia existens in navi non videt arbores moveri nec motum arboris, nec generaliter aliquem motum, quia nullus motus est in arbore nec in aliquo viso ab eo . . in praedictis exemplis apparet

Sinn sieht stets nur das Existierende und das Gegenwärtige. So sieht z. B. derjenige, welcher sich auf einem Schiffe befindet, weder dass sich die Bäume (am Ufer des Flusses) bewegen, noch die Bewegung eines Baumes, noch überhaupt irgendwelche Bewegung, da weder an einem Baume noch an einem anderen von ihm wahrgenommenen Objekte Bewegung existiert. Es kann aber dem Sinne so scheinen, als ob er etwas wahrnehme, was weder existiert noch gegenwärtig ist."

Es ist also auch hier von einer bloss „objektiven" Bewegung, einer Bewegung, deren Sein im Wahrgenommenwerden besteht, keine Rede. Wir nehmen nicht eine „scheinbare" Bewegung wahr, sondern es scheint uns, d. h. wir urteilen irrtümlicherweise, es sei die Wahrnehmung einer Bewegung vorhanden, obschon sie nicht vorhanden ist.

Doch bei aller Uebereinstimmung d'Aillys mit den von Occam entwickelten Anschauungen lässt sich eine Differenz nicht verkennen. Bei Occam besteht der Schein der Bewegung lediglich in einem Urteil des Verstandes, der im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntnis, die von irgendwelcher Bewegung nichts weiss, die Existenz einer solchen behauptet. Diese Auffassung hat offenbar ihre Schwierigkeiten. Was soll den Verstand zu einem derartigen Urteile veranlassen, und was soll das Tier bestimmen, sich so zu betätigen, als ob es eine Bewegung wahrnähme, wenn für die sinnliche Erkenntnis nicht einmal der Schein einer solchen gegeben ist?[1]) D'Ailly hat diese Schwierigkeiten vermieden, indem er dem sinnlichen Erkenntnisvermögen ausser der einfachen Wahrnehmung noch ein dieselbe begleitendes, nicht nur von der Beschaffenheit des wahrgenommenen Objektes, sondern auch von einer Reihe anderer Umstände abhängiges Urteil zuschreibt, das zwar für gewöhnlich dem wahren Sachverhalte entspricht, jedoch unter anormalen Verhältnissen seine „Evidenz" verlieren kann: „Wenn der Gesichtssinn und das Medium sich nicht in der rechten Verfassung befinden, und das Objekt nicht die erforderliche Entfernung hat, so urteilt der Sinn nicht mehr mit Evidenz über sein Objekt."[2]) Dieses sinnliche Urteil ist es, worin der Schein

sensui vel apparere potest, quod sentiat ea, quae non sunt nec praesentia sunt, verbi gratia quod videat motum arborum."

[1]) Occam erklärt noch eine ganze Reihe anderer Sinnestäuschungen auf dieselbe Weise. So sehen wir nicht, dass ein ins Wasser getauchter Stab gebrochen ist, wir haben nur Wahrnehmungen, die dieselbe Meinung im Verstande verursachen, welche sonst durch die Wahrnehmung eines Stabes verursacht wird, der sich ausserhalb des Wassers befindet und wirklich gebrochen ist. (*Sent.* I, 27, 3 M.) — [2]) D'Ailly, *Sent.* I, 1, F: „Sequitur (d. h. es ist eine

der Bewegung besteht und das entsprechende Urteil des Verstandes und die entsprechende Tätigkeit des Tieres ihre Voraussetzung haben. — Welche eigentümlichen Leistungen d'Ailly unter Umständen der sinnlichen Urteilsfunktion zuweist, ergibt sich aus der Art und Weise, wie er eine aus der Natur der sinnlichen *species* sich ergebende Schwierigkeit zu lösen sucht. Wenn nämlich die von den Dingen erzeugten *species*, die wir uns natürlich als räumlich ausgedehnte Accidentien zu denken haben, imstande sein sollen, die Seele den Dingen zu verähnlichen, so müssen sie so beschaffen sein, dass sie auf der Wanderung durch das Medium einander nicht beeinflussen oder gar vernichten. Wir müssen also annehmen, dass die *species* der verschiedensten Qualitäten, ja selbst konträr entgegengesetzter Eigenschaften, wie z. B. der weissen und der schwarzen Farbe, zu gleicher Zeit demselben Subjekte inhärieren können, ohne sich zu einer mittleren *species* zusammenzusetzen. Diese Annahme führt aber zu einer nicht geringen Schwierigkeit. Denken wir uns nämlich auf einen schwarzen Körper einen (halbdurchscheinenden) weissen gelegt, so müssen die *species* der weissen und der schwarzen Farbe, die von beiden Körpern ausgehen, von demselben Teile des Gesichtssinnes aufgenommen werden und infolgedessen die Seele gleichzeitig zur Wahrnehmung der schwarzen und der weissen Farbe veranlassen. Diese Folgerung, welche sich aus der Natur der *species* mit Notwendigkeit ergibt, widerspricht aber der Erfahrung, die uns niemals zwei entgegengesetzte Qualitäten an demselben Orte zeigt. Was hat nun d'Ailly hierzu zu bemerken? Er sagt[1]): „Wenn ein weisses Objekt auf ein schwarzes gelegt wird, so erscheint weder ein weisses noch ein schwarzes, sondern ein bräunliches. Der Grund hiervon ist: wenn auch jene *species* einander nicht entgegengesetzt sind, so würden doch die ihnen entsprechenden Urteile entgegen-

richtige Folgerung) visus est indispositus et medium est indispositum et obiectum non est in debita distantia, igitur visus non iudicat evidenter de suo obiecto."

[1]) D'Ailly. *De anima*, cap. VIII, p. 4: „. . si supra nigrum ponatur album, nec apparet album nec nigrum sed fuscum. Huius enim ratio est, quia licet illae species non sint contrariae in essendo, tamen iudicia secundum eas sic essent contrariae . . Cum igitur istae species albedinis et nigredinis sunt simul in oculo indistinctae secundum situm, et sensus non iudicet pluralitatem vel divisionem rerum, nisi secundum diversos situs suarum specierum in eo receptarum; ideo sensus indistincte hoc quod videt iudicat unum et non potest iudicare hoc album et nigrum, ut dictum est; quare species albi et species nigri, cum neutra possit efficere suum iudicium, quia agunt in idem subiectum, ipsae simul efficiunt iudicium medium, scilicet quod hoc est fuscum vel pallidum."

gesetzt sein. Da also die *species* der weissen und der schwarzen Farbe zugleich im Auge sind, ohne sich in ihrer Lage zu unterscheiden, und der Sinn nur nach der verschiedenen Lage der empfangenen *species* die Dinge als mehrere oder als verschiedene beurteilen kann, so beurteilt der Sinn das Gesehene ununterschieden als Eines; er kann es aber nicht als schwarz und weiss zugleich beurteilen; darum bewirken die *species* der weissen und der schwarzen Farbe, da keine von beiden das ihr entsprechende Urteil hervorbringen kann, weil sie auf dasselbe Subjekt wirken, zusammen das mittlere Urteil, der Gegenstand sei bräunlich oder grau." — Es wird also in diesem Falle nicht etwa graue Farbe unmittelbar wahrgenommen, sondern das Urteil gefällt, der Gegenstand sei grau, und dieses Urteil wird veranlasst durch die beiden *species* der weissen und der schwarzen Farbe, welche, um überhaupt ein Urteil hervorrufen zu können, auf dieses „mittlere" Urteil sich einigen müssen.

Das „sinnliche Urteil", das eine von der einfachen Wahrnehmung, welche nur das Existierende und Gegenwärtige auffasst, real verschiedene sinnliche Erkenntnistätigkeit ist, tritt in den Ausführungen d'Aillys über die Funktionen des inneren Sinnes noch öfters auf. Wir mussten desselben hier Erwähnung tun, weil wir nur auf diese Weise klar zum Ausdrucke bringen konnten, welches die Anschauung d'Aillys bezüglich des Objektes der Sinneswahrnehmung ist, und wie er die dieser Anschauung entgegenstehenden Bedenken zu heben sucht.

Wir wollen alles bisher Gesagte in einigen Sätzen, die gewissermassen das Schlussresultat unserer Untersuchung darstellen sollen, zusammenfassen:

Nach d'Ailly entsteht die sinnliche Wahrnehmung dadurch, dass das sinnliche Vermögen durch einen vom Objekte ausgehenden Einfluss veranlasst, in sich selbst eine Ähnlichkeit des Objektes hervorbringt. Durch diese Tätigkeit des Vermögens wird das Objekt selbst in seinem vom Subjekte unabhängigen Sein erfasst, ohne dass vorher ein Bild des Objektes im Subjekte erfasst zu werden brauchte. Zugleich mit dem Wahrnehmungsakte wird ein sinnliches Urteil vollzogen, welches unter anormalen Verhältnissen mit dem wahren Sachverhalte in Widerspruch stehen kann und darum einen unbedingten Anspruch auf Evidenz nicht zu erheben vermag.

Die aristotelische Ethik.

Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken.

Von Prof. Dr. St. Schindele in Dillingen.

(Fortsetzung.)[1])

3. Die Tugend soll nach Aristoteles die richtige Mitte einhalten zwischen zwei Extremen. Hiemit wären wir bei dem berühmten Spruche *in medio virtus* oder *ne quid nimis* angelangt. Beim hl. Thomas, der sich hierin vielfach an Aristoteles anlehnt, finden sich die Erörterungen über *medium* und *mediocritas* in der Theologischen Summe[2]) und im Sentenzenkommentar.[3]) Nach Aristoteles[4]) soll die Tugend das „zu wenig" und das „zu viel" (ἔλλειψις und ὑπερβολή) vermeiden; zwischen Verschwendung und Geiz liegt in der Mitte die Freigebigkeit. Zwischen dem Prahler (ἀλαζών), der mehr scheinen will, als er ist, und dem Selbstverkleinerer (εἴρων; das Adjektiv εἰρωνικός bezeichnet einen, der seine wahre Meinung verbirgt, um andere zu verhöhnen), der weniger scheinen will, als er ist, nimmt die Mitte ein der Wahrhafte (ἀληθευτικός), der sich so gibt, wie er ist. Uebrigens hat der Begriff εἴρων eine längere Geschichte hinter sich.[5])

Es hat sich offenbar die platonische Harmonie bei Aristoteles zur „richtigen Mitte" verwandelt. Aristoteles verweist selber auf die pythagoreische Lehre von πέρας bzw. πεπερασμένον und ἄπειρον[6]); in Uebereinstimmung mit dem platonischen σύμμετρον sagt Aristoteles, das Gute entsteht dadurch, dass an die natürlichen Triebe als Materie der ὀρθὸς λόγος als bestimmende Form herangebracht wird, woraus die Mitte zwischen zwei Extremen hervorgehe.[7]) Es spricht sich darin der echt griechische Sinn für Mass und Harmonie aus; es scheint aber auch das Gute bezw. Böse zu etwas bloss Quantitativem zu werden. Auch wird Tugend und Ethik hiermit, wie überhaupt

[1]) Vgl. Jahrgang 1902, S. 121 ff. 315 ff. — [2]) 1. 2. q. 64. aa. 1. et 2. — [3]) *In 3. sent.* dist. 33. q. 1. a. 3. — [4]) *Eth. Nic.* II, 6. 1107 *a* 1. — [5]) Schmidt, a. a. O. II, 399. — [6]) *Eth. Nic.* II, 5, 1106 *b* 20. — [7]) *Eth. Nic.* VI, 1. 1138 *b* 20. Erdmann, Grundriss d. Gesch. der Philos. 4. Aufl. S. 152.

bei den Griechen, unter den ästhetischen Gesichtspunkt gestellt, ähnlich wie vielfach in neuerer Zeit, z. B. bei Herbart, die praktische Philosophie ein Teil der Aesthetik wird.

Das Prinzip der richtigen Mitte ist im Grunde ein lediglich formales Prinzip, ähnlich wie Kants kategorischer Imperativ. Beide leiden denn auch an gleichen Schwierigkeiten. Wer soll denn die richtige Mitte, dieses *juste-milieu* bestimmen? Aristoteles verhehlt sich diese Schwierigkeit selber nicht, wenn er bei Erörterung der Sanftmut, welche die rechte Mitte einhalten soll zwischen Jähzorn und Unempfindlichkeit, sagt: Es ist nicht leicht zu bestimmen, wie und wem und bei welchen Anlässen und wie lange Zeit man zürnen soll und bis wie weit einer daran recht handelt oder fehlt usw.[1]) Luthardt[2]) bemerkt richtig, dass man die Extreme kennen muss, um die Mitte bestimmen zu können, und umgekehrt, dass man, um die Extreme zu bestimmen, das Normale kennen muss. Um eine Handlung als Tugend oder Laster zu bestimmen, muss man schon bestimmte sittliche Begriffe gewonnen haben. Es liegt hier ein Zirkel vor. Der Lehrling im Schiller'schen Gedichte „Die Philosophen" würde hier wohl sagen:

> Damit lock' ich, ihr Herren, noch keinen Hund aus dem Ofen;
> Einen erklecklichen Satz will ich, und der auch was setzt.

Das Prinzip der richtigen Mitte ist denn auch von jeher scharf kritisiert worden, bis herab zu Eduard von Hartmann, der in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins[3]) sagt, dieses Prinzip der richtigen Mitte sei eine Apotheose der Mittelmässigkeit, welches nicht nach Hellas gehöre, sondern nach China, wo es lange vor Aristoteles von Kung-Tse oder Konfutse aufgestellt worden sei.[4]) Der Hegelianer

[1]) *Eth. Nic.* IV, 11. 1126 *a* 32: *οὐ γὰρ ῥᾴδιον διορίσαι τὸ πῶς καὶ τίσιν καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον, καὶ τὸ μέχρι τίνος ὀρθῶς ποιεῖ τις ἢ ἁμαρτάνει κτλ.* — [2]) A. a. O. S. 68. — [3]) Berlin 1879, S. 122. — [4]) Kant (Metaphyik der Sitten. 2. Teil Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, 1797, Ausgabe v. Hartenstein, V, 230) sagt darüber: „Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muss allein in der spezifischen Qualität derselben gesucht werden (dem Verhältnis zum Gesetz); mit andern Worten der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch." Dazu bemerkt er in der Anmerkung: „Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-klassischen Formeln: «in medio tutissimus ibis»; «omne nimium vertitur in vitium»; «est modus in rebus» etc.; «medium tenuere beati»; «virtus est medium vitiorum et utrinque reductum», enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmten Prinzipien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äusseren Enden, wer will es mir angeben?" usw.

von Henning[1]) will dagegen den Aristoteles reinwaschen von dem Vorwurfe, er habe die Tugend als Mittelmässigkeit bestimmt.

Die Kritik wird kaum günstiger werden, wenn wir hören, wer nach Aristoteles die richtige Mitte bestimmen soll. Der Verständige, der *φρόνιμος*, soll dies tun; die *φρόνησις*, die praktische Weisheit, ist ja nach Aristoteles dann vorhanden, wenn Vernunft und Begehren sich durchdringen und im Einklang stehen. Von diesem *φρόνιμος* oder *σπουδαῖος* sagt Aristoteles selber[2]):

ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστιν καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. „Der gute und tüchtige Mensch urteilt richtig, und jede Sache ist das wirklich, was sie ihm scheint. Je nach der Beschaffenheit des Einzelnen hat er auch von dem Schönen und Angenehmen seine besondere Ansicht. Das auszeichnende Merkmal des guten und tüchtigen Mannes besteht aber vornehmlich darin, dass er in allen Dingen das Wahre sieht, denn er ist ja sozusagen Norm und Mass derselben."

So noch an verschiedenen Stellen, z. B. *Eth. Nic.* IX, 4 und X, 5. Das erinnert freilich sehr an den bekannten Satz des Protagoras: „Der Mensch ist das Mass der Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind.[3]) Diesem „Verständigen" fällt eine ähnliche Rolle zu, wie dem Normalmenschen oder dem guten Hausvater der Juristen und Moralisten. Er erinnert allenfalls auch an den *πνευματικός* der hl. Schrift, von dem es heisst *I. Cor.* 2, 15: „Spiritualis autem iudicat omnia, ipse a nemine iudicatur."

4. Der Verständige, der „den Begriff" hat — dies ist für die Stellung des aristotelischen Begriffes bezeichnend —, soll nach Aristoteles die richtige Mitte herausfinden[4]), und zwar die für uns nach den jeweiligen individuellen Verhältnissen passende. Aristoteles unterscheidet eine doppelte *μεσότης*, eine inbezug auf die Sache und eine inbezug auf die Person; in der Ethik handelt es sich um die letztere. Die Mitte muss nicht, wie bei der commutativen Gerechtigkeit nach der arithmetischen Proportion (3 : 6 : 9 : 12) bestimmt werden, sondern nach der geometrischen (1 : 3 : 9). Wenn 10 zu viel und 2 zu wenig ist, so wäre nach arithmetischem Verhältnisse 6 die Mitte. Wenn aber für jemanden 10 Pfund Nahrung zu viel, und 2 Pfund zu wenig ist, so wird ihm der Arzt deshalb nicht 6 Pfund vorschreiben, sondern so viel als eben für ihn passend sind.[5])

[1]) Die Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung S. 79. — [2]) *Eth. Nic.* III, 6. 1113 *a* 29. — [3]) *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.* (*Diogenes Laërt.* IX, 51.) — [4]) *Eth. Nic.* VI, 1. 1138 *b* 22. — [5]) *Arist. Eth. Nic.* II, 5. 1106 *a* 32 sqq.

Unser Urteil über die aristotelische richtige Mitte wird aber günstiger ausfallen, wenn wir bedenken, dass die aristotelische Ethik vorwiegend empirisch ist, dass sie mehr eine beschreibende Darstellung dessen ist und sein will, was einem griechischen Vollbürger der damaligen Zeit als sittlich galt. So sagt Luthardt[1]): Des Aristoteles empirische Methode geht von den gegebenen Zuständen und den konkreten hellenischen Anschauungen aus, rechtfertigt und verallgemeinert dieselben. Neander aber meint[2]), Aristoteles wolle sich durch den σπουδαῖος, der die richtige Mitte bestimmen soll, über die abstrakte Auffassung des Sittlichen erheben. Ausserdem sagt Aristoteles *Eth. Nic.* I, 2 selbst, für ihn sei der Ausgangspunkt der ethischen Regel nicht ein allgemeines Prinzip, sondern der unmittelbare Takt des sittlich beanlagten und ausgebildeten Individuums, welches von den Griechen gerne auch als ἐπιεικής bezeichnet wurde.[3])

Aristoteles leitet ja seine allgemeinen Grundsätze der Sittlichkeit auch nicht ab aus dem Gedanken der Gottheit, sondern er ist lediglich die staatlich organisierte menschliche Gesellschaft und die darin herkömmlich gewordene Anschauung der Menschen, woraus er seine Ansicht über Tugend und Laster schöpft. Wir verlassen die Erörterung über die aristotelische μεσότης mit dem Urteil Melanchthons, der den Aristoteles aufs höchste lobt, „quod unus definivit virtutes esse mediocritates. Nam formale virtutis est ipsius affectus moderatio.“[4]) Bekanntlich hat Melanchthon den von Luther vertriebenen Aristoteles

---

[1]) Antike Ethik S. 94. — [2]) A. a. O. S. 202. — [3]) *Eth. Nic.* I, 2. 1095 *b* 2: μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς . . . ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν, τὰ δ' ἁπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς, ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι. καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν πρὸς δεήσει τοῦ διότι· ὁ γὰρ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥᾳδίως. „Wir dürfen nicht vergessen, dass ein Unterschied besteht zwischen den Untersuchungen, welche von den Prinzipien ausgehen, und zwischen solchen, welche zu den Prinzipien hinführen. . . . Auszugehen hat allerdings jede Untersuchung von dem Bekannten; aber es gibt ein doppeltes Bekanntes: das was uns bekannt ist, und das was an sich bekannt ist. In unserem Falle, d. h. in der Ethik, müssen wir jedenfalls von dem uns Bekannten ausgehen. Darum muss derjenige eine gute sittliche Erziehung und Bildung besitzen, der Vorträge über das Gute und Gerechte, mit einem Worte über Gegenstände der Wissenschaft vom Staate hören will. Der Anfang ist das «dass». Wenn dies hinreichend vorhanden ist, so wird das «weil» gar nicht von nöten sein. Denn ein so beschaffener Mensch hat entweder schon die Prinzipien in sich oder kann sie doch leicht erfassen.“ Aehnlich *Eth. Nic.* I, 7. 1098 *b* 1. — [4]) *Corp. Ref.* XVI, 59.

in die protestantischen Schulen wieder eingeführt und ist in seiner eigenen Ethik sehr stark von Aristoteles beeinflusst. Die aristotelische Definition der Tugend gibt er[1]) also: „Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens quoad nos, ratione aliqua, ut sapiens iudicat.“[2])

Von einer Belohnung und Bestrafung des Guten und Bösen im Jenseits kann Aristoteles nicht gut reden, wenn er im Einklang bleiben will mit seiner Theologie. Diese Theologie aber müssen wir so nehmen, wie die uns vorliegenden aristotelischen Schriften sie geben, nicht wie spätere, bes. christliche Ausleger dieselbe gestaltet haben. Doch können wir diese berühmte Kontroverse hier nicht näher verfolgen. Der Vorwurf, die Scholastiker hätten den Aristoteles christianisiert, ist nicht neu.[3])

Von einer ethischen Wertung des Leidens ist bei Aristoteles wenig oder nichts zu finden, während bekanntlich Plato auf die läuternde Wirkung des Leidens und der Strafe sehr viel hält (so besonders im „Staate“, im „Gorgias“.[4]) In dem Systeme des Aristoteles hätte die Mahnung Schillers in dem Liede an die Freude keine Stelle:

„Duldet mutig, Millionen,
Duldet für die bessere Welt.
Droben überm Sternenzelt
Wird ein grosser Gott belohnen.“

Wir finden bei Aristoteles auch keine hinreichende Untersuchung über Natur und Ursprung des Bösen. Er sagt[5]):

τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δέ τινα πλάνην ἔχει καὶ τἀγαθά κτλ. „Ueber die Begriffe Schön und Gerecht, womit es die Wissenschaft vom Staate zu tun hat, herrscht eine solche Verschiedenheit auseinandergehender Ansichten, dass es den Anschein haben könnte, beides beruhe mehr auf willkürlicher Satzung, als wie auf der Natur der Dinge.“[6])

[1]) *Corp. Ref.* XVI, 56. — [2]) Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral, Leipzig 1884, S. 53. — [3]) Der Dominikaner Capponus a Porrecta († 1614) bemerkt z. B. in seinen *Elucidationes formales in Summam theol. s. Thomae* hinsichtlich der Citate aus Aristoteles bei Thomas v. A.: „Sis igitur cautus, ut, quandocunque adduxerit b. Thomas sive ex philosopho sive ex aliis huiusmodi tale quid, non dicas per insipientiam tuam, quod Sanctus ipse voluerit eum vel eos facere Christianos vel similia puerulis etiam ridenda, sed tunc maxime eius Angelicum sensum alta mente repostum in talibus allegationibus prudenter scrutari atque invenire studeas.“ (Thom. 1. 2. q. 3. a. 5. ed. Patav. 1698, p. 21.) — [4]) Schmidt, a. a. O., I, 78. — [5]) *Eth. Nic.* I, 1. 1094 *b* 14. — [6]) Zu den Begriffen *νόμῳ* und *φύσει* vergleiche man *Eth. Nic.* V, 8. 1133 *a* 30: *καὶ διὰ τοῦτο τοὔνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστίν*: „Das Geld führt seinen Namen (Nomisma), weil es seine Geltung und seinen Wert nicht von Natur, sondern durch das geltende Gesetz *(Nomos)* hat.“

Wenn Aristoteles z. B. *Eth. Nic.* I, 13. 1102 *b* 16 sqq. den Ursprung des Bösen im Widerstreite des unvernünftigen Seelenteiles gegen den vernünftigen sieht und dies mit der Lähmungserscheinung am Körper vergleicht, wobei die gelähmten Glieder dem Willen nicht mehr gehorchen, so findet sich dies schon in Platons *Phädrus*. Etwas tiefer wird das Problem erfasst *Eth. Nic.* VII, 7. 1150 *a* 1:

ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δὲ. οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιστον, ὥσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' οὐκ ἔχει. ὅμοιον οὖν ὥσπερ ἄψυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον, πότερον κάκιον· ἀσινεστέρα γὰρ ἡ φαυλότης ἀεὶ ἡ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχή. „Tierische Roheit ist ein kleineres Uebel als menschliche Schlechtigkeit, wenn sie auch furchtbarer ist; denn in ihr ist nicht ein Bestes zu Grunde gegangen, wie bei dem (schlechten) Menschen, weil sie ein solches gar nicht besitzt. Es ist ähnlich, wie wenn man Unbeseeltes und Beseeltes mit einander vergleicht und fragt, welches das Schlechtere sei. Denn die Schlechtigkeit dessen, was kein inneres Prinzip des Wirkens besitzt, ist immer die minder schädliche; der *νοῦς* aber ist ein solches Prinzip."

Es fehlt deshalb bei Aristoteles auch ein tieferes Verständnis des sittlichen Kampfes.[1]) Es fehlt eine Würdigung der Stellung des Bösen im Weltganzen. Nicht Gott ist nach Augustin und Thomas von Aquin der Urheber des Bösen, sondern der menschliche Wille. Aber das Böse gehört nach ihnen gewissermassen zur Vollkommenheit bzw. Vollständigkeit des Universums.

Gehen wir zur speziellen Ethik des Aristoteles über. Hier treffen wir zunächst die bekannte Unterscheidung von dianoëtischen und ethischen Tugenden.[2]) Wundt in seiner „Ethik" nennt diese Unterscheidung — wohl etwas hyperbolisch — eine der grössten philosophischen Entdeckungen aller Zeiten, weil dadurch das Gebiet der Ethik zum erstenmale mit Sicherheit abgegrenzt worden, bzw. der Wille von der Einsicht scharf geschieden sei. Eine genauere Darlegung der einzelnen ethischen und dianoëtischen Tugenden kann ich mir ersparen. Jedes bessere Handbuch enthält dieselbe. In *Eth. Nic.* III, 8—15 und IV werden die ethischen Tugenden, mit Ausnahme der Gerechtigkeit, welcher das ganze V. Buch gewidmet ist, behandelt; Buch VI bespricht die dianoëtischen Tugenden, Buch VII handelt über *ἐγκράτεια* und *ἀκράτεια* sowie über die Lust (vgl. dazu Thom. Aq. 2. 2. q. 141—159). Erwähnt aber soll werden, dass die dianoëtischen Tugenden ziemlich unvermittelt in dualistischer Weise neben den praktischen Tugenden stehen. Auch ist bei Aufzählung der dianoëtischen Tugenden, wie Erdmann[3]) bemerkt, nicht ein scharf

[1]) Schmidt, a. a. O. I, 284 ff. — [2]) Vgl. dazu Thomas Aq. 1. 2. q. 57. 58. — [3]) A. a. O. S. 153.

festgehaltener Einteilungsgrund vorhanden, infolge dessen auch nicht eine Reihe disjunkter Glieder, sondern eine Stufenleiter von Auffassungen der Wahrheit. Schwegler[1]) sieht in diesem Dualismus wohl mit Recht eine Nachwirkung der eigentümlichen Stellung, welche in der aristotelischen Seelenlehre der νοῦς den übrigen Seelenvermögen gegenüber einnimmt. Nebenbei sei hier bemerkt, dass auf die dianoëtischen Tugenden die Bestimmung der richtigen Mitte keine Anwendung findet. Wundt[2]) sieht in den dianoëtischen Tugenden nur die sokratisch-platonische Ansicht über die Wissbarkeit der Tugend durchscheinen.[3])

Der Hauptnachdruck liegt in der Ethik natürlich auf den ethischen, sittlichen Tugenden. Es wird eine grosse Anzahl aufgezählt. Denn da bei Aristoteles die Tugend in der vernunftgemässen Tätigkeit der Seele besteht, so kann es ebenso viele Tugenden geben, als es solcher Tätigkeiten gibt. Darum haben wir bei Aristoteles keine begrenzte, geschlossene Zahl von Tugenden, wie dies bei Plato der Fall ist.

Diese praktischen Tugenden[4]) aber werden aufgezählt, ohne dass eine klare systematische Ableitung derselben aus einem Prinzipe ersichtlich ist. Auch eine systematische Gliederung derselben fehlt. Hierin muss man meiner Ansicht nach Zeller und Schleiermacher beistimmen, gegenüber Erdmann[5]), der in den verschiedenen Formen der Selbstliebe und der Neigungen, und gegenüber Ziegler[6]), der in der Einteilung in Tugend, äussere Güter, Lust, den Einteilungsgrund für die ethischen Tugenden findet.

Die ethischen Tugenden regeln unser Verhalten zu uns selber und zum Nebenmenschen. Der Tüchtige bleibt mit sich selber im Einklang[7]), während der φαῦλος mit sich selber in Widerspruch steht. Bei den Stoikern und besonders in der modernen Ethik spielt dieser Grundsatz bekanntlich eine grosse Rolle. Was die Selbstliebe betrifft, so nimmt hierin Aristoteles wieder eine von Plato abweichende Haltung ein. Plato in den „Gesetzen“[8]) bekämpft die Selbstliebe; Aristoteles aber unterscheidet[9]) zwischen Selbstsucht, die verwerflich sei, und Selbstliebe, die, wenn auf das sittlich Edle sich richtend, den Menschen zu den höchsten Anforderungen fähig mache. Daher zieht er die Schlussfolgerung[10]):

[1]) A. a. O. S. 113. — [2]) Ethik S. 249. — [3]) Vgl. dazu Thomas 2. 2. qq. 45 bis 53. — [4]) Vgl. darüber Thomas Aq. 1. 2. qq. 59. 60. 65. — [5]) A. a. O. S. 153. — [6]) A. a. O. I, 116. — [7]) ὁ σπουδαῖος ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ (*Eth. Nic.* IX, 4. 1166 *a* 13). — [8]) *Leges* V, 731 *D.* — [9]) *Eth. Nic.* IX, 8. 1168 *a* 28. — [10]) *Eth. Nic.* IX, 8. 1169 *a* 11.

ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι (καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει), τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ (βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φαύλοις πάθεσιν ἑπόμενος) . . . οὕτω μὲν οὖν φίλαυτον εἶναι δεῖ, καθάπερ εἴρηται. ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χρή. „Der Tüchtige muss also selbstliebend sein; denn so wird er selber für sich den Vorteil davon haben, indem er das Sittlich-schöne tut, wie auch das Wohl der anderen befördern. Der schlechte Mensch dagegen darf es nicht sein; denn er wird sowohl sich selbst als seinen Nebenmenschen schaden, weil er schlechten Leidenschaften folgt . . . Auf diese Art soll man, wie gesagt, selbstliebend sein, so aber wie der grosse Haufe (es ist und meint), darf man es nicht."

Man mag in dieser Begründung einen Anklang an den sogenannten idiosympathischen Utilitarismus erblicken, wie ihn z. B. Bentham vertritt, der als Prinzip der Sittlichkeit und Gesetzgebung „das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl" oder „die Maximation der Glückseligkeit" aufstellt.[1])

Die Selbständigkeit des Individuums wird hiebei von Aristoteles in einer Weise dem Staate geopfert, dass von einer persönlichen Freiheit, wie die Neuzeit diesen Begriff auffasst, beinahe nicht mehr zu reden ist. Man lese z. B. nur im 10., letzten Kapitel des 10. Buches der nikomachischen Ethik, welch' grosse Wirkung Aristoteles sich von Zwang und Gesetz für die Erziehung verspricht.[2])

διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα. „Erziehung und Beschäftigung der Jugend müssen durch Gesetze geregelt sein."

Und diesen gesetzlichen Zwang will Aristoteles auch auf das Mannesalter, ja auf das ganze Leben ausgedehnt wissen[3]):

οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον. „Es ist nicht genug, wenn uns in der Jugend die richtige Erziehung und Beaufsichtigung zu teil wird, sondern, da wir auch im Mannesalter jene Bemühungen fortsetzen und uns fest daran gewöhnen sollen, so bedürfen wir natürlich auch hierüber gesetzliche Vorschriften und somit überhaupt über unser ganzes Leben."

Diese Überschätzung der Wirksamkeit der staatlichen Gesetzgebung findet sich übrigens ebenso bei Sokrates und Plato. Bei letzterem ist der Staat ein Mensch im Grossen, der Mensch ein Bild des Staates im kleinen; die Selbständigkeit, persönliche Freiheit, ja das Eigentum usw. wird von Plato dem Staate geopfert.[4]) Die Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit wurde erst durch das Christentum ins rechte Licht gestellt. Bei Plato wird der letzte

---

[1]) Jer. Bentham, *Deontology or the Science of Morality*, 1834. — [2]) *Eth. Nic.* X, 10. 1179*b* 34. — [3]) *Eth. Nic.* X, 10. 1180*a* 1. — [4]) Neander, Wissensch. Abh. S. 186.

Stand förmlich ausgeschlossen von der Erreichung des eigentlich menschlichen Zieles, der erste Stand herrscht allein. Es ist nicht ohne Interesse, was Aristoteles über den Adel der Geburt sagt. Es wird ihm eine verloren gegangene Schrift, ein Dialog über den Adel zugeschrieben. In der Rhetorik[1]) nun und in der Politik[2]) bemerkt er, dass häufig aus gewissen Familien eine Zeit lang lauter ausgezeichnete Menschen hervorgehen, bis zuletzt die Kraft dazu versage. Es sei dies ein in der Natur waltender Zug. Die athenische Demokratie schätzte überhaupt die Vorzüge der Geburt, den Adel. Die Stoiker dagegen hielten auch die adelige Geburt wie alles Äussere für etwas Gleichgiltiges.

Die Pflichten gegen sich kommen unter anderem auch bei den aristotelischen Erörterungen über *αἰδώς* und *αἰσχύνη* zur Besprechung. Die betreffenden Stellen in *Eth. Nic.* IV, 15, *Rhet.* II, 6 und *Eth. Nic.* II, 7 geben aber, wie schon erwähnt, keine ganz übereinstimmende Definition beider, während z. B. Theophrastos[3]) so schön sagt:

αἰδοῦ σαυτὸν καὶ ἄλλον οὐκ αἰσχυνθήσει „Habe vor dir selbst Scheu, und du wirst dich vor keinem anderen zu schämen haben."[4])

Einen starken Gegensatz gegen das Christentum, dessen Lehre von Demut, von eigener Unwürdigkeit, von unserer Abhängigkeit von Gott usw. bildet der aristotelische *μεγαλόψυχος*, der Hochgesinnte. Dieser hält die Mitte ein zwischen *μικροψυχία*, der Kleinsinnigkeit, und der Aufgeblasenheit, *χαυνότης*.[5]) Was Aristoteles[6]) darüber sagt, stimmt nicht genau mit dem, was er in der zweiten Analytik[7]) dazu bemerkt. Es stösst uns die übertriebene Wertschätzung der eigenen Person, der Mangel an Dankbarkeit, die ausgesprochene Menschenverachtung des „Hochgesinnten" etwas ab. Thomas v. Aquin folgt 2. 2. q. 129. a. 4 dieser Schilderung des Hochgesinnten. Auf die Herübernahme von so heterogenen Bestandteilen, wie es Platonisches, Aristotelisches, Plotinisches ist, in die Moral, führt es Überweg-Heinze[8]) zurück, dass die Tugendlehre des hl. Thomas v. Aquin keine ganz einheitliche ist. Der christliche Begriff der Demut war den Griechen fremd. Bei den Stoikern hatte der Begriff *ταπεινός*, demütig, nur den schlechteren Sinn von Selbsterniedrigung, Selbstwegwerfung. Bei Platon selber[9]) besagt dieser

[1]) *Rhet.* 1390 *b* 22. — [2]) *Polit.* 1255 *a* 32. — [3]) Bei Stobaeus, *Anthol.* 31, 10. — [4]) Schmidt, a. a. O. I, 183. — [5]) Vgl. dazu Thomas 2. 2. q. 129 bis 133. — [6]) *Eth. Nic.* IV, 7, 1124 a 14 sqq. — [7]) *Analyt. post.* II, 13. 97 *b* 15 sqq. — [8]) a. a. O. II, 288, 8. Aufl. — [9]) *Legg.* IV, 7. 716 *A.*

Ausdruck das rechte Verhältnis des Geistes zu Gott; ähnlich auch bei dem Platoniker und Historiker Plutarch von Chaeronea, in dessen Schrift über das späte Eintreten der Vergeltung.[1])

Für des Aristoteles Anschauungen über die Pflichten des Menschen gegen sich selbst ist es charakteristisch, dass er[2]) sagt, der Selbstmörder fügt zwar nicht sich selbst, wohl aber der staatlichen Gemeinschaft ein Unrecht zu, weshalb der Staat über denselben eine Art von bürgerlicher Ehrlosigkeit verhängt.

ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἑκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος. ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ' οὔ; ἑκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἑκών. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καί τις ἀτιμία πρόσεστιν τῷ ἑαυτὸν διαφθείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι.

Kurz vorher findet sich eine etwas bedenkliche Argumentation für die Unerlaubtheit des Selbstmordes[3]):

οὐ κελεύει ἀποκτιννύναι ἑαυτὸν ὁ νόμος, ἃ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει. „Das Gesetz gebietet nicht, sich selbst umzubringen; was aber das Gesetz nicht gebietet, das verbietet es."

Aus dem Zusammenhange ist zu ergänzen „was von solchen Dingen, die ganz offenkundig unrecht sind, das Gesetz nicht gebietet, das verbietet es." Denn sonst wäre dieser bekannte Satz ein Widersinn. Aber immerhin kommt hier der empirische Charakter der aristotelischen Ethik wieder zum Vorschein. Sittlich recht ist dasjenige, was die überlieferte Anschauung dafür hält und die staatliche Gesetzgebung dazu macht. Aus dem aristotelischen Diktum folgt, dass der Staat den Selbstmord unter gewissen Umständen befehlen könnte, wie ja auch der athenische Staat den Sokrates zum Selbstmorde verurteilte. Im übrigen missbilligt Aristoteles den Selbstmord als eine ehrlose und feige Handlung, indem er sagt:[4])

τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ. μαλακία γὰρ τὸ φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει ἀλλὰ φεύγειν κακόν. „Zu sterben, um der Armut zu entfliehen oder der Liebe oder irgend einem Schmerze, ist nicht Sache des Tapferen, sondern des Feigen. Denn es ist Weichlichkeit, vor dem Beschwerlichen die Flucht zu ergreifen; ein solcher Mensch nimmt den Tod nicht über sich, weil es schön ist (in solchem Falle zu sterben), sondern weil er einem Uebel entfliehen will."

Aristoteles würde demnach kaum Worte des Lobes z. B. über Goethes „Werther" gehabt haben. Wenn der Stagirite auch nicht, wie z. B. Sokrates, sein Leben als eine von der Gottheit ihm übertragene Aufgabe ansieht, oder als einen Posten, worauf ihn die Gott-

[1]) *De sera numinis vindicta*, c. 3. Vgl. dazu Thomas 2. 2. 9. 160, 161. — [2]) *Eth. Nic.* V, 15. 1138 *a* 9. — [3]) *Eth. Nic.* V, 15. 1138 *a* 6. — [4]) *Eth. Nic.* III, 11. 1116 *a* 12.

heit gestellt hat, wo er ausharren muss, bis man ihn abruft (so sagt Sokrates im *Phädon*), so ist es bei solchen Anschauungen über den Selbstmord dennoch ganz unglaubwürdig, dass Aristoteles seinem Leben durch den Schierlingstrank selber ein Ende gemacht habe, wie eine schlecht bezeugte Nachricht will.[1]) Die Pythagoreer und Plato hatten den Selbstmord vor allem aus religiösen Erwägungen verworfen. Plato sieht darin einen Ungehorsam gegen die Gottheit; wenn er aus unmännlicher Feigheit hervorgehe, so solle man den Selbstmörder durch ein unehrliches einsames Begräbnis strafen. Allerdings macht Plato wieder so viele Ausnahmen, das seine Grundbestimmung fast gegenstandslos wird. Der Richterspruch des Staates, unheilbares, sehr schmerzliches Körperleiden, grosse Schande usw. machen nach ihm[2]) den Selbstmord erlaubt. Der griechische Volkssinn aber verwarf den Selbstmord als Verunreinigung der Gemeinde, und wie aus des Äschines Rede gegen Ktesiphon (S. 636 ff.) hervorgeht, wurde in Athen dem Selbstmörder die Hand abgehauen und getrennt vom Leibe verscharrt.

Die bisher beobachtete starke Wertschätzung der staatlichen Gesetzgebung im Dienste der Sittlichkeit hängt mit dem ganzen hellenischen Staat im allgemeinen und mit der aristotelischen Auffassung von der Stellung der Ethik zur Politik insbesondere aufs engste zusammen. Aristoteles sagt z. B. Eth. Nic. I, 1. 1094*b* 11 ganz einfach:

ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα. „Darnach strebt meine gegenwärtige wissenschaftliche Untersuchung d. h. die Ethik, welche gewissermassen ein Teil der Wissenschaft vom Staate ist."

Bei Aristoteles hängt Ethik und Politik aufs engste zusammen, wie überhaupt bei den Alten (und noch lange nachher; erst seit Christian Thomasius z. B. fing man an, Moral und Naturrecht zu trennen.[3]) Die Ethik ist ihm ein Teil der Politik und soll zeigen, wie gute Bürger für den Staat erzogen werden.

Sollen wir nach all dem Gesagten Aristoteles als Individualisten oder als Universalisten bezeichnen? Sokrates, die Stoiker, die Epikureer waren Individualisten, nach ihnen hat sich das Handeln auf das Individuum zu beziehen; Plato dagegen neigte zum Universalismus in einer politischen Form: Auf die Gesamtheit im Staate soll unser sittliches Handeln gehen. Bei Aristoteles können wir einen vermittelnden Standpunkt feststellen. Ein reiner Altruismus ist ja

[1]) Schmidt a. a. O. II, 445. — [2]) *Legg.* VIII, 12. 873 *C.* — [3]) Trendelenburg, a. a. O. III, 167.

bei den Alten überhaupt nicht ausgebildet worden. Aristoteles drückt seine Ansicht über das Ziel unseres Handelns aus, wenn er sagt[1]):

τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δὲ αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος. „Das vollendete Gut d. h. die Glückseligkeit ist, wie es scheint, etwas sich Selbstgenügendes. Von einem Sichselbstgenügen aber kann man nicht reden bei einem einsamen Leben; vielmehr gehören dazu auch Eltern, Kinder, Frau und überhaupt Freunde und Mitbürger, nachdem der Mensch einmal von Natur ein politisches Wesen ist."

Aber über die Mitbürger hinaus steckt Aristoteles das Feld unserer sittlichen Bethätigung nicht ab. Bei ihm ist keine Rede von einem Weltbürgertum. Hierin wie in vielen anderen Stücken ist und bleibt Aristoteles ein voller und ganzer Hellene, nicht mehr, nicht weniger. Daran ändern auch gelegentliche Äusserungen desselben nichts, welche von allgemeiner Menschenliebe und ähnlichem handeln. So sagt er z. B. Eth. Nic VIII, 1. 1155 *a* 16:

φύσει τε ἐννπάρχειν ἔοικεν (ἡ φιλία) πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι, οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζῴων, καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. „Es scheint von Natur aus Liebe eingepflanzt zu sein im Erzeuger gegen das Erzeugte, und zwar nicht allein bei den Menschen, sondern auch bei den Vögeln und bei den meisten Tieren, überhaupt bei den gemeinsam lebenden Wesen gegen einander, und vorzüglich bei den Menschen, weshalb schon der Name Menschenfreund ein Lob ist. Auch kann einer bei Gelegenheiten von Irrfahrten in der Fremde gar wohl erfahren, wie der Mensch dem Menschen so nahe verwandt und lieb ist."

Die Pflichten gegen hilflose Fremde wurden ja in der Tat von den Griechen treu erfüllt.[2]) Dagegen will Aristoteles nichts wissen von einem Weltbürgertume, wie er schon Demokrit im Auge hatte, wenn er[3]) sagt, einem Weisen sei ein jedes Land zugänglich, denn die gesamte Welt sei das Vaterland einer tüchtigen Seele. Sokrates bezeichnete sich ebenfalls als Weltbürger, desgleichen der Kyniker Diogenes und der Kyrenaiker Theodoros. Bei den Römern kam dann die Formulierung auf[4]): „Patria est ubicumque est bene." Das Vaterland sei überall da, wo man sich wohl befinde, was übrigens auch der Uberläufer zu seiner Verteidigung geltend machen könnte.

Das Verhalten gegen den Nebenmenschen wird nach Aristoteles vor allem durch die Gerechtigkeit geregelt. Die Besprechung dieser

[1]) *Eth. Nic.* I, 5. 1097 *b* 8. — [2]) Schmidt a. a. O. II, 276. — [3]) *Fr.* 225. — [4]) z. B. Cicero, *Tusc.* 5, 37, 108.

Tugend nimmt denn auch das ganze 5. Buch der nikomachischen Ethik ein. Darin sind Bestimmungen wie über distributive und kommutative Gerechtigkeit, die bleibenden Wert behalten werden. Vgl. Thomas 2. 2. q. 57—71. Urteilt ja doch 1546 Luther in seinen „Tischreden“ [1]), „dass Aristoteles kein besser Buch geschrieben denn *Quintum Ethicorum*.“ Spätere, so auch Melanchthon, entwickeln im Anschlusse an die aristotelischen Bestimmungen über *δικαιοσύνη* und *ἐπιείκεια* (Billigkeit, welche das strenge Recht unter Umständen ermässigt) [2]) die Lehren über *ius naturae* und *ius positivum*. Melanchthon vergisst nicht in der weitereren Erörterung dieser Fragen der weltlichen Obrigkeit das Recht und die Pflicht zu vindizieren, über wahre und falsche Religion, sowie über rechten und unrechten Kultus zu entscheiden, sowie falschen Kultus zu beseitigen. „Principes et magistratus debere impios cultus tollere et efficere, ut in ecclesiis vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur.“ [3]) Die Gerechtigkeit nimmt bei Aristoteles den übrigen Tugenden gegenüber eine Stellung ein, ähnlich wie in der christlichen Moral die Liebe. *Eth. Nic.* V, 3. 1129*b* wendet er das griechische Sprichwort an: *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστιν*. „In der Gerechtigkeit ist überhaupt alle Tugend enthalten.“ [4]) An einer Stelle [5]) scheint er übrigens der Freundschaft und Liebe diese allumfassende Bedeutung zuzuschreiben, wenn er sagt:

ἔοικεν δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην . . . . καὶ φίλων μέν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας. „Freundschaft scheint das Band zu sein, welches die Staaten zusammenhält. Darum richten die Gesetzgeber mehr auf sie als auf die Gerechtigkeit ihr Augenmerk . . . . Wenn die Bürger Freunde sind, bedarf es der Gerechtigkeit nicht. Menschen aber, welche gegen einander gerecht sind, haben ausserdem noch Freundschaft nötig.“

Familie, Ehe, Privateigentum will Aristoteles nicht aufheben; denn diese seien der Natur nach früher als der Staat. Sonst ist freilich in der Teleologie des Aristoteles der Staat das *Prius* für Haus und Gemeinde, wie überhaupt das Ganze für die Glieder. Gegenüber kommunistischen Bestrebungen z. B. in Platos Idealstaat will er das Privateigentum nicht angetastet wissen, es soll aber auch für den Staat Eigentum reserviert bleiben.

[1]) Erlanger Ausgabe d. deutsch. Schr. Bd. 62, S. 282 — [2]) *Eth. Nic.* V, 14, 1137a 31 sqq. Vgl. darüber Thomas 2. 2. q. 120 *de epicheia*. — [3]) *Philosophiae moralis epitome* 1540 bezw. 1546 in *Corp. Ref.* XVI p. 85—105. Vgl. Luthardt, Melanchthons Arbeiten etc., S. 55. — [4]) Neander, a. a. O. S. 203. — [5]) *Eth. Nic.* 8, 1. 1155*a* 22.

Besonders ausführlich behandelt wird die Freundschaft. Denn, heisst es *Eth. Nic.* VIII, 1. 1155 a 5:

ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἕλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα. „Ohne Freunde möchte sicher keiner leben, wenn er auch sonst alle Güter besässe."

Das ganze 8. und 9. Buch der nikomachischen Ethik handelt darüber, eigentlich eine selbständige Abhandlung bietend. Gerade in den Bestimmungen über die Freundschaft tritt uns der vornehme edle Charakter des Aristoteles entgegen, der sich auch in der ganzen übrigen Ethik zeigt.

(Schluss folgt.)

Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises.

Von Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Metten.

Bei der kritischen Anzeige über des Grafen Domet de Vorges Monographie: „*Saint Anselme*“ im Phil. Jahrb. 1902 S. 455 war es nicht passend, die zwischen dem Hrn. Verf. und dem Ref. obschwebenden Meinungsverschiedenheiten zu erörtern. Dies soll hier in Form einiger zwanglosen Glossen geschehen.

I.

Hr. de Vorges hat von S. 267 an den Anselmischen Beweis der Kritik unterzogen und fasst S. 316 seine Resultate in der Weise zusammen, dass er *Maior*, *Minor* und *Conclusio* als unhaltbar bezeichnet.

1. Zuerst wird S. 316 aufgestellt, „aliquid quo maius cogitari nequit“, bezeichne keineswegs den Christen-Gott:

»L'idée d'un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand ne caractérise nettement aucun être.«

Diese Aufstellung überrascht; eine ähnliche trat bisher nur vorübergehend bei Gaunilo uns entgegen, den jedoch der hl. Anselm selber über den Wert der Formel aufklärte. Richtig ist: Anselm gibt seine Grundlage mit den Worten: »Credimus Te (Domine) esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit« (*Prosl. 2.*)

Wenn nun diese Formel ein Sein bezeichnet, das »geradezu keines« ist, dann fälscht Anselm von vornherein den christlichen Gottesbegriff — und in dieser Fälschung (oder Verkümmerung, oder wie immer man es nennen mag) folgt dem hl. Anselm die gesamte Scholastik ohne Ausnahme, und ist der hl. Augustin[1]) bereits vorangegangen!

Das geht zu weit! Hier hat nicht Anselm, sondern sein Kritiker sich vergriffen.

2. Um die Unhaltbarkeit dieser Grundlage noch besser darzutun, wird p. 317 bemerkt:

„D'ailleurs . . . saint Anselme déclare que Dieu est plus grand que nous ne pouvons le concevoir.[2]) Il ne serait donc pas l'être tel qu'on n'en peut

[1]) Siehe bei de Vorges, *Anselme* p. 273 A. 2. — [2]) Siehe auch p. 273 A. 1: »Non solum es, quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit« *Prosl.* 15.

concevoir un plus grand; mais il serait au-dessus de cet être par sa grandeur inconcevable."

Ganz gut: Anselm sagt, in der Formel: „quo maius cogitari nequit" sei ein Wesen ausgedrückt, so erhaben, dass es für uns nur zum geringen Bruchteil könne erkannt werden. Das musste auch Anselm sagen, wenn er den Christengott beweisen wollte: Dieser Gott ist unbegreiflich. So lehrt die Schrift, so lehren die Väter, so der Katechismus, so die Scholastiker, so die theistischen Philosophen. Hätte das Anselm nicht hervorgehoben, dann hätte er keinen Gottes-Beweis liefern können, da ja der Beweis für die Existenz irgend eines den Denker überragenden oder doch von seinem individuellen Belieben unabhängigen Dinges noch lange kein Gottesbeweis ist. Einen ersten Beweger z. B. lässt sich auch der Monist gefallen und sagt, ein solches *primum movens* sei selbstverständlich —, aber Gott und *primum movens* seien stark zweierlei. [1])

Hr. de Vorges fährt weiter:

»Dès lors, comment appliquer l'argument? Si l'on veut l'appliquer à l'être le plus grand que l'on puisse concevoir, il peut être répondu justement que cet être n'est pas le plus grand en réalité, ce qui énerve l'argument, fondé sur la contradiction de concevoir comme le plus grand un être tel qu'on pourrait en concevoir un plus grand.« (p. 317.)

Etwas gemach! Wir sind noch nicht beim Argumentieren angelangt, sondern stehen noch bei der von Hrn. de Vorges selber aufgeworfenen Frage, ob nicht schon die Grundformel Anselms eine Fälschung oder doch grundstürzende Irrung bedeute. Vorher wurde uns gesagt, mit der Formel sei nichts anzufangen, weil sie zu allgemein sei und kein bestimmtes uns überragendes Wesen und somit praktisch eigentlich gar keines bedeute. Jetzt hören wir, dass diese Formel auch obendrein deshalb unbrauchbar und wertlos sei, weil sie ein Wesen bezeichne, das noch über die Formel hinausragt ob seiner unfassbaren Grösse, d. h., wenn wir recht verstehen: weil die Formel sich selber widerspreche.

Hat der Hr. Graf hierin recht, dann liegen in Zukunft die Dinge einfach so: Der zu beweisende Gott ist und bleibt nach Wissen und Glauben der unbegreifbare Christengott. Dieser Unbegreifbare spottet nach Hrn. de Vorges jeder Formelbezeichnung, wie sie bei einem Beweise unerlässlich ist. Also ist hinfüro die Hand von jeglichem Gottesbeweise zu lassen, und dem Agnostizismus das Feld zu räumen! Das geht offenbar wieder zu weit —, und das wollte der Hr. Graf selber nicht, obschon er mit klaren Worten weiter behauptet:

---

[1]) Hierüber vgl. man die ebenso interessante als lehrreiche Diskussion zwischen Braig und Gutberlet im Phil. Jahrb. 1888, 369—395 u. Gutberlets Theodicee.

»Si vous voulez l'appliquer au Dieu inconcevable, on répondra non moins justement que ce Dieu n'est pas dans l'intelligence puisqu'on ne le conçoit pas. Ainsi disparaît la raison« (p. 317/8).

Wenn die unbegreifliche Erhabenheit des von uns zu beweisenden Gottes unsern Geist an der Formulierung eines entsprechenden Realbegriffes hindert, so bleibt es bei der Unmöglichkeit jedweden Gottesbeweises, ja sogar jeder wahren Gotteserkenntnis: der Atheismus bekommt recht in seinen verschiedenen Formen. Auch Strauss hat dann vollkommen Recht mit seiner im Phil. Jahrb. 1895 S. 376 angeführten Behauptung, auf dem Wege einer ordentlichen Schlussfolgerung kämen wir über diese Welt nie hinaus.

Nun will aber der Verf. der Monographie „*S. Anselme*" eine solche Konsequenz durchaus nicht: Er ist ja Theist und Scholastiker, auswärtiges Mitglied der römischen Thomas-Akademie, Ehrenpräsident der Thomas-Gesellschaft zu Paris usw.

Also dürfen wir ihn einladen, hier einzulenken und von einem Angriff abzustehen, der nicht mehr bloss dem hl. Anselm gilt, sondern allem Theismus.

Selbstverständlich aber sind wir darüber einig: der Ueberschuss von der objektiven Erkennbarkeit Gottes über die subjektive Erkenntnis des individuellen Geistes (mit andern Worten: der unausgeglichene Rest) ist nicht im Verstande („non est in intellectu"), nicht einmal aktuell; nur das Bewusstsein des unausgleichbaren Restes ist da, aktuell wie real. — Aber Anselm argumentiert nicht vom unausgleichbaren Rest aus, sondern vom beglichenen Bruchteil aus: damit erhält auch die oben gestellte Frage ihre Beantwortung: Wie soll man von da aus zu einem Beweise kommen?

3. Schon früher p. 273 äusserte Hr. de Vorges:

»Non seulement, d'après s. Anselme, Dieu est l'être le plus grand que l'on puisse concevoir, mais il est plus grand encore que nous ne pouvons le concevoir (*Prosl.* 15). Remarque absolument juste, assurément; mais alors cet être n'est pas dans l'intelligence qui ne peut le concevoir. Où est la preuve de sa réalité?«

Die geforderte Realität ist leicht aufzuzeigen. Es ist ein Axiom unserer scholastischen Erkenntnislehre, dass wir das Wesen der Dinge, die wir definieren können, mit Objektivität, also mit einer bestimmten Realität erkennen; dass wir sie aber nicht durch und durch, nicht völlig erkennen, und immer ein grösserer oder geringerer Ueberschuss der Erkennbarkeit über das Erkennen hinaus als unausgeglichener Rest bleibt. In diesem Sinne könnte ein Kantianer das unbekannte »Ding an sich« auch bei uns finden. Wir kennen real Feuer und Wasser — begreifen wir sie vollkommen?

Bei der Gottes-Erkenntnis muss diese Beschränktheit unseres Erkennens *a fortiori* sich geltend machen: Von Gott können wir ja nicht

einmal eine eigentliche Definition aufstellen, wie alle Väter und Scholastiker festhalten. Gleichwohl haben wir einen Begriff Gottes oder eine Idee (im scholastischen Sinn). Der Nominal-Begriff wird mit Recht des öfteren aus dem Gebiete der Aeusserungen erhoben, die das nicht eigentlich definierbare Wesen charakterisieren. So ist es mit unserer Formel, wie Anselm deutlich genug in der *Apol.* c. 4 betont (natürlich mit seinen, nicht mit unsern technischen Worten)[1]).

Wollte man nun die Unvollkommenheit unserer Erkenntnis als Mauerbrecher gegen die objektive Realität derselben verwenden, so müsste man zunächst zum Kant'schen Kritizismus und von da in weiss Gott wie viele unentrinnbare Wirbel geraten.

Wo ist nun die Realität unserer Erkenntnis gegenüber dem unbegreiflichen Gott der Christen?

Dort ist sie gewiss nicht, wo die Unbegreiflichkeit beginnt und das Begreifen aufhört[2]), sie ist dort, wo unser erkennender Geist das letzte Wort seines Könnens spricht, den höchsten und edelsten Gedanken unter allen Realgedanken vollführt: den Gottesgedanken.

Das Höchste der griechischen Philosophie, dasjenige, über das hinaus sie nicht mehr kam, war der εἷς κοίρανος im XII. Buche der Metaphysik des Aristoteles. Es war aber bloss ein Letztes für die griechischen Heiden. Immerhin war es ein letzt grösstes Reales. Unsere Schulkinder sind ein gutes Stück weiter und höher und erkennen mehr von dem grossen Unbegreiflichen, freilich nicht als Philosophen, sondern als Katechismus-Gläubige. Unsere theistischen Philosophen sind noch weiter; doch differiert bei Jedem derselben die reale Erkenntnis des realen „quo maius cogitari nequit quodque maius est quam cogitari possit" graduell je nach dem individuellen Vollkommenheitsgrade seiner Intelligenz.

Der Gottes-Gedanke ist von der Seite des Inhalts genommen der allereigentlichste Realgedanke, den es nur geben kann.[3]) Das muss jeder Theist behaupten und verteidigen. Und jeder Atheist muss zugeben, gäbe es einen Christengott, so wäre dieser Gedanke der höchste und ureigentlichste Realgedanke, obwohl derselbe sein vorgestelltes Objekt nicht völlig erreicht.[4]) Die bruchartige Erkenntnis des unbegreiflichen

---

[1]) „Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse . . ." Vgl. auch *Apol.* c. 2: „Sed dicis quia etsi est in intellectu, non tamen consequenter quia intelligitur. Vide quia consequitur esse in intellectu ex eo quia intelligitur . . ." — [2]) *Apol.* 1: „Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu, quod non penitus intelligitur; dic quia qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, quae non est nisi lux solis." — [3]) Von der Seite des Denkaktes bleibt er natürlich immer real, gleichviel, wer ihn vollzieht: es ist ein aktueller Vorgang im realen Denkvermögen. — [4]) *Apol.* 1: „Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset nec actu nec intellectu posset non esse."

Gottes, die wir Theisten haben, ist eine aktuale und reale —, und der unvollkommene Gottesgedanke bleibt ein durchaus realer, ohne irgendwie ins Irreale umzuschlagen, obwohl er kein erschöpfender ist und ein solcher nicht sein kann.

Was aus diesen Tatsächlichkeiten gegen Anselms Formel abgeleitet werden soll, ist rein weg nicht abzusehen. Wenn aber doch — nun, dann geht man gegen alle Scholastik sowohl inbezug auf Gott wie inbezug auf die Erkenntnislehre zum Angriffe vor!

4. Wir kommen zur Kritik der *Minor* p. 318. Ich setze die Stelle her, damit Jedermann selber urteile.

»La seconde proposition de l'argument est équivoque. Ce qui est en réalité est plus que ce qui n'est qu'en pensée, dit s. Anselme. Ceci peut s'entendre de deux manières.

„Au point de vue de la réalité, ce qui n'est qu'en pensée n'est rien, c'est un pur néant. En ce sens, on peut très bien dire que ce qui est en réalité est plus que ce qui est en pensée. Le moindre petit passereau qui existe est plus qu'une perfection infinie qui n'existerait pas.«

Ist dem so, dann hat allerdings Anselm unrecht, wenn er meint, das zu malende Bild in der Idee des Künstlers sei etwas, sei eine Realität, allerdings eine geringere denn diejenige des wirklich ausgeführten Bildes —, dann ist es aber auch höchste Zeit für Unsereinen, das Diskutieren aufzugeben; denn um den Verzicht darauf, dass derlei im Gedanken Existierendes auch etwas Reales sei und kein „pur néant", kaufen wir die Wissenschaft nicht: Der Preis ist zu hoch!

»Mais s'il s'agit, comme dans le cas présent, de prendre un être en particulier au point de vue de sa nature, de sa perfection, de sa place dans la hiérarchie des êtres, alors il n'est plus vrai de dire que l'être qui existe est plus que l'être qui n'est que pensé. C'est le même être, la même nature, qui est envisagé dans deux cas différents, comme réalisé ou comme simplement conçu. Il n'y a point lieu de mettre l'un au-dessus de l'autre. Il y a, en ce qui concerne le degré d'élévation, parfaite identité.«

Das ist doch merkwürdig! Wir gestatten uns die einfache Frage: Was hat es bei Zugrundelegung dieser Theorie noch für einen Wert, wenn wir Scholastiker so klug und fein die Lehre von der metaphysischen Komposition entwickeln, wenn wir um den Grad der Realität bezüglich der Essenz- und Existenz-Distinktion den Verstand abmühen, wenn wir in der Ontologie meinen, wir dürften als Einheit die Entität (= abstrakte Realität) annehmen und dann die Gleichung formulieren: Essenz + Existenz sind 2 Entitäten, Essenz + 0 = 1 Entität, Essenz + Existenz > Essenz — Existenz u. dgl.? Sollen das wirklich bloss Albernheiten sein, die uns des Spottes von Aristophanes würdig machen?

Ich meine: Keineswegs. Warum nun sollen wir diese Grundsätze nicht auch bei der Bekämpfung Anselms gelten lassen? Also sage ich wieder: Das geht zu weit!

Der Hr. Graf beruft sich sodann auf Gutberlet. Mit unserm verehrten und verdienten Redakteur habe ich mich bereits eingehend auseinandergesetzt und zu verständigen gesucht im Philos. Jahrbuch 1895 S. 377—381. Darauf sei verwiesen. Ob Msg. Gutberlet mit Comte de Vorges sich identifiziert, bleibt abzuwarten.

5. Mit dem Bisherigen mag es nun sich wie immer verhalten, sagt Hr. de Vorges p. 319, ganz gleich: das Argument ist hinfällig; denn »la conclusion est illégitime«. Warum? Sie bedeutet das Sophisma des *transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Inwiefern das?

»De ce que l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand doit être conçu existant, on conclut a son existence actuelle. On passe de *l'existence conçu* à l'existence pure et simple.«

Diese Behauptung muss, wenn sie auch eine längst altbekannte ist, doch neuerdings überraschen, wenn nicht etwa ganz Neues zutage gefördert wird; im Philos. Jahrb. hat ja eine Auseinandersetzung gegen vielerlei Vertreter der gleichen Behauptung bereits stattgefunden. Das war also umsonst?

»On ne peut passer de l'ordre idéal a l'ordre réel sans s'appuyer sur un fait réel.«

Mit diesem Prinzip, Hr. Graf, bin ich vollkommen einverstanden; es fehlt also keineswegs an der Basis einer Verständigung. Sie behaupten nun, Anselm entbehre der Stützpunkte durch Tatsachen. Sehen wir zu!

Ist es keine Tatsache, dass absolut Niemand zu einer grösseren, höheren, besseren, edleren, wertvolleren Leistung bei seiner Denkarbeit es bringt, als der Gottesgedanke ist?

Ist diese Tatsache nicht etwas Objektives, Reales, Unbestreitbares, Experimentierbares bei Freund wie Feind?

Ist es keine tatsächliche Wahrheit: Gott kann unmöglich = Nicht-Gott sein? Wahrheit ist gewiss ein Objektives, und alles Objektive hat eine Realität, und alles gedachte Objektive ist somit tatsächliche Realität. Oder nicht?

Ist es keine Tatsache, dass der gebildete Atheist, der mit dem Theisten streitet, seine These nicht aufstellen kann ohne *contradictio in terminis* und ohne betrügerische Geistes-Manipulation?

Beachte man nur gefälligst, wie der Prozess verläuft. Die Thesis des Atheisten lautet: »Es gibt keinen Gott« *Dixit in corde suo: Non est Deus.* Nun ist es Tatsache: Nicht-Gott ist für unsern Gedankenprozess nicht die höchste Leistung.[1])

[1]) Auch nicht jeder Gott ist die höchste Leistung. Gellert z. B. sang:

»Homer singt seiner Gottheit Rechte.
Wer ist sein Zeus?
Ein Gott, der ich nicht werden möchte.«

wenngleich es selbst für den alle Uebrigen noch x-mal überragenden Menschengeist ein tatsächliches *Ultra quod non* gibt.

Wer aber über Gott disputiert und über Gott als Subjekt ein Prädikat aussagt, der muss diesen Begriff haben und verwenden, und muss demnach die höchste Leistung und Arbeit hinter sich haben — woher hätte er sonst den Begriff? — Es verschlägt auch nichts, wenn er fremder Arbeit ihn entnimmt: er muss das fremde Produkt aktuell als eigenes einsetzen. Also haben wir beim Atheisten, der dem Theisten gegenüber seine These vertritt

a) die Tatsache der höchsten Leistung im aktuellen Real-Gedanken des theistischen Gottes,

b) die Tatsache der minder hohen Leistung im aktuellen Nicht-Real-Gedanken des atheistischen Nicht-Gott,

c) die Tatsache der aktuellen persönlichen Identifizierung jener beiden Gedanken und beiden Leistungen durch die atheistische Synthese:
Gott ist Nicht-Gott.
Real-Gedanke und höchste Leistung ist Nicht-Real-Gedanke und Nicht-Höchst-Leistung.

Das sind unleugbare Tatsachen. — Es ist auch unleugbare Tatsache, dass Anselm mit all diesen Dingen operiert. — Es steht also einstweilen noch ausgezeichnet um das Argument.

Aber es wird ein *transitus* unerlaubter Art gemacht! »Die Botschaft hör' ich wohl — allein mir fehlt der Glaube«! Bewiesen und vorgezeigt hat den Sprung noch niemand; es kann ihn auch niemand beweisen! Viele freilich haben's versucht, Allen voran Gaunilo mit seiner Insel der Seligen. Eine zuständige Autorität fehlt. Also auch *in puncto* Sprung steht es bei Anselm gut.

Aber in diesem Punkt steht es sehr schlecht mit seinen Gegnern. Wer macht den Sprung?

Erstens macht ihn der Atheist: es ist ein *salto mortale*.

Zweitens machen ihn alle Jene, welche Anselms Argument so formulieren: Wir haben die Idee von .... und doch dann disputieren über den Mangel an faktischer Grundlage, wenn sie von der Ideal- und Real-Ordnung reden. Diese Herren machen einen nahezu ergötzlichen Sprung: Wir haben eine Idee, ist doch für gewöhnliche Menschen eine Tatsache ganz realer Art[1]) — es müsste nur sein, dass Denkvermögen = Arbeit = Leistung = Leistungskraft keine realen Tatsachen oder

[1]) Jede psychophysische oder psychodynamische Handlung, wie es die Denkakte sind, ist eine aktuale Realität, ganz gleich, ob sie ein Reales oder ein Irreales zum Gegenstande hat. Und dieses Irreale selbst muss aktuell da sein im Geist, wenn es gedacht werden soll. Alle Aktualität aber ist ein Stück Realität: denn aktual ist, was irgend eine Existenz hat, wenn keine weitere, doch die in einem denkenden Geiste; real aber ist, was ausser seine Ursache gesetzt ist, und über die aktuelle Existenz hinaus noch eine andere hat, sei es kosmische oder unkosmische. Vgl. *Apol.* c. 1 etc. Philos. Jahrb. 1897. S. 272—274.

Dinge sind: im Handumdrehen aber kommt diesen Herren diese Tatsache, dass sie die höchste Idee haben und erworben haben und in der Operation haben, ganz aus dem Bewusstsein, gerade als handelte es sich um eine der im blauen herumflatternden platonischen Ideen!

Das ist ein Sprung aus der Oberwelt in den Lethe-Strom des Hades.

Drittens macht einen ganz gewaltigen Sprung der Hr. Graf selbst, wenn er oben meinte: daraus, dass das „quo majus cogitari nequit" als existierend begriffen werden muss (siehe 1. Citat dieser No. 5), schliesse Anselm auf die aktuelle Existenz!

Mit nichten geht die Sache so zu: Anselm's Formel lautet nicht: „Deus = quo maius cogitari nequit existens," sondern sie lautet einfach = „quo maius cogitari nequit": Nur mit dieser Formel und ihrem Werte und ihrer Kraft wird operiert. [1])

Wer aber anders es darstellt, macht wohl oder übel einer *fallacia termini* sich schuldig. Natürlich hat Keiner der Unsern je einmal derlei beabsichtigt: *Absit.* Aber es gibt eben Fehler und Versehen. Gegen sie gibt es ein gutes Mittel: Revision des Verfahrens!

Wird aber ein neuer Angriff unternommen, so sei festgestellt: Noch ist völlig unversehrt das Argument:

»Es ist Tatsache, dass der Menschengeist keines höheren Gedankens mehr fähig ist als des Gottes-Gedankens.

»Würde nun der Gottes-Gedanke nicht ein real existierendes Objekt haben, so könnte er nicht der extremste Gedanke sein, der die Kapazität unserer Vernunft erschöpft.

»Also existiert das Objekt des Gottesgedankens real, d. h. Gott existiert.«[2])

[1]) Vgl. *Apol.* 1 (und oben Glosse 3 A. 4 S. 166).

[2]) Vgl. *Prosl.* 2; *Apol.* 1; etc.; Philos. Jahrb. 1895 S. 57/58.

(Schluss folgt.)

Rezensionen und Referate.

De pulchritudine divina libri tres. Auct. H. Krug s. theol. Dr. Friburgi Brisg., Herder 1902. *M 4.*

Das in gutem und leichtem Latein geschriebene Buch darf eine Aesthetik aus den Vätern und der hl. Schrift genannt werden. Es ist mit Sachkenntnis, Selbständigkeit und Urteil geschrieben. Der Gebrauch wird dadurch besonders erleichtert, dass die Belegstellen vollständig gegeben, die griechischen obendrein übersetzt sind. Die einschlägige Literatur ist ausgiebig benützt. Korrektheit und Pietät in der Behandlung der ehrwürdigen Quellen und des heiligen Stoffes empfehlen die Arbeit.

Der grundlegende erste Teil befasst sich mit Wesen und Arten der Schönheit. Der zweite Teil (p. 75—182) liefert den Beweis dafür, dass Gott die Schönheit im wahrsten Sinne zu eigen besitze. Sehr eingehend wird diese These durch den Rückschluss von der geschaffenen Schönheit und deren Eigenschaften auf ihren Urheber, durch Schrift- und Väterstellen erhärtet; namentlich werden in sechs Paragraphen die Attribute der göttlichen Schönheit prächtig dargetan, und die Stufen unterschieden, auf denen der Mensch zum Genusse derselben aufsteige. Wie hier, so wird im ganzen Buche der Erörterung wiederholt eine ganz praktische Wendung gegeben. Mit Genugtuung sieht man in diesem zweiten Teil sodann den alten Spruch: *bonum est diffusivum sui* auf die göttliche Schönheit angewendet; es wird gezeigt, dass und wie sie sich den Engeln, den Menschen und den körperlichen Dingen mitteile. Das dritte Buch behandelt nun auf fast 70 Seiten die eigenartige Schönheit des ewigen Wortes und Erlösers der Welt. Hier hätte ich ein näheres Eingehen auf verschiedene Erzählungen des Evangeliums gewünscht, in welchen die Hoheit und vor allem die Menschenfreundlichkeit des Sohnes Gottes in hellem Lichte erstrahlt. Aber, was gesagt wird, ist erhebend und herzerquickend.

Beinahe möchte man bedauern, dass im ersten Buche, aber nur da, eine massvolle Polemik über das Wesen der Schönheit und der Beziehung auf die menschlichen Vermögen für nötig erachtet wurde. Der

Verfasser vertritt die Ansicht: „Omnis pulchritudinis forma unitas est“ (S. August. *ad Coelest.*) Er hat sein gutes Recht, dies einmal wieder entschieden zu betonen, da unter den Vätern, deren Durchforschung er sich vor allem vorgesetzt, keiner soviel wie Augustin über die Schönheit geschrieben hat. Dazu kommt noch folgendes, was ihn etwa beeinflussen konnte. Es ist von gläubiger Seite seit einiger Zeit, gegenüber einer bedenklichen modernen Richtung, der geistige Inhalt der Schönheit und der schönen Kunstwerke stark hervorgehoben worden; von den Vätern und teilweise noch vom hl. Thomas wird hingegen die formelle Seite in den Vordergrund gerückt. Nicht ohne Grund, denn der spezifische Unterschied der schönen von der praktischen Kunst und der Wissenschaft beruht ohne Zweifel auf der Form. Der Inhalt, die Ideen, liegen in der Wissenschaft vor; des Künstlers eigenste Aufgabe ist die Ausgestaltung derselben. Freilich muss die würdige Form Ausdruck eines würdigen Inhaltes sein, um nicht hohle, leere und verlogene Form zu sein. Aber es erklärt sich doch, warum in ästhetischen Arbeiten bald der Inhalt, bald aber ebenso entschieden die Form betont wird.

Manche haben nun in der neueren Zeit — und der Schreiber dieser Zeilen gehört zu ihnen — eine den Inhalt ausdrücklich hervorhebende Begriffsbestimmung der Schönheit gegeben: Strahlenglanz der Vollkommenheit oder strahlende Vollkommenheit oder ähnlich. Man weist damit auf die hohen inneren Vorzüge alles Schönen hin, welche in der gefälligen Erscheinung sich offenbaren, gewissermassen aufleuchten. Denn wenn die Väter vielmehr als selbstverständlich voraussetzen, dass ein Schönes auch einen bedeutenden, edlen, reinen Inhalt habe, und sich oft vorwiegend mit den formellen Eigenschaften befassen, sind wir jetzt umgekehrt veranlasst, der Ueberschätzung der Form gegenüber zu verlangen, dass diese Ausdruck hoher innerer Vorzüge sei. Sobald jedoch die Väter eifern gegen den leeren Tand weltlicher Schönheit, greifen sie nicht minder auf die innere Vollkommenheit der Dinge zurück, oft etwas einseitig im Ausdruck. Clemens v. Alex. gibt geradezu die obige Definition, aber mit überwiegender Betonung des Inhaltes wieder.[1])

„In der Seele allein erscheint vollends die Schönheit und die Hässlichkeit; darum ist auch allein der Tugendbeflissene wirklich gut und schön, und allein das Schöne gilt als gut. Die Tugend allein nämlich gibt sich auch durch den schönen Körper kund und blüht im Fleische auf, indem sie die Schönheit der Selbstbeherrschung erscheinen lässt. Es erglänzt dann die innere Beschaffenheit wie ein Lichtstrahl auf der Gestalt. Denn die Schönheit eines jeden organischen oder lebenden Wesens beruht auf der jedesmaligen Vortrefflichkeit. Des Menschen Vorzüge sind aber Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Mannhaftigkeit und Frömmigkeit.“

[1]) *Paed.* 2, 12.

Krug glaubt wieder auf eine Definition zurückgehen zu sollen, welche stark formalistisch klingt. Wenn ich darüber nun ein Längeres rede, so wolle man das nicht so deuten, als sei meine Absicht, eine vorwiegend negative Kritik zu schreiben; eine solche stände ja schon mit der obigen Anerkennung des wertvollen Buches im Widerspruch. Allein, wenn ein ergänzender Beitrag zu demselben geliefert werden soll, so ist das ohne eine gewisse Ausführlichkeit in Darlegung einer abweichenden Anschauung nicht möglich.

Der Verfasser findet das Wesen der Schönheit in der zukommenden Einheit (p. 40): „pulchritudinis natura in debita unitate consistit"; eingehender: „Pulchritudo essentialiter definitur, et quidem per gradus quosdam: 1) Pulchritudo consistit in harmonia vel proportione debita. 2) Pulchritudo consistit in ordine debito. 3) Pulchritudo consistit in debita unitate, vel, ut S. Augustinus ait: Pulchritudinis forma unitas est."

Unseres Erachtens sollte man dort, wo *ex professo* die Definition der Schönheit aufgestellt wird, nicht so reden. Wie sie liegt, entspricht sie nicht dem Wesen der Schönheit, wie diese allgemein aufgefasst wird, und in derjenigen Wissenschaft, welche vorzugsweise von der Schönheit handelt, nämlich in der Aesthetik, tatsächlich zu nehmen ist. Das ist augenscheinlich. Wenn nämlich wirklich die formellen Eigenschaften der Verhältnismässigkeit, der Wohlordnung und der wesentlichen Einheit die ganze Schönheit ausmachen, so sind doch mindestens alle nicht verkrüppelten Organismen schön. Das widerspricht aber offenbar der gewöhnlichen Auffassung der Schönheit; man nennt nur das schön, was den überwiegenden Eindruck des Gefälligen macht, und dies trifft bei der Kröte und manchen anderen organischen Wesen nicht zu. Freilich muss die Einheit in der Vielheit als ein Hauptbestandteil der Schönheit für die meisten schönen Dinge angesehen werden, aber *a potiore fit denominatio*, nicht von einem Element. Man müsste folgerichtig noch viel weiter gehen und die „gebührende" Einheit, somit auch die Schönheit allen anorganischen Naturdingen zuerkennen. Hat denn ein Sandkorn nicht eine Einheit, nämlich eine solche, wie sie ihm gebührt? Hat ein Felsen oder ein Kiesel nicht eine Einheit, die sich aus vielen Elementen in „gebührender" Ordnung zusammensetzt? Besteht nicht jeder Körper aus Atomen, die sich nach Naturgesetzen, also in „gebührender Ordnung" zusammenfügen? Noch mehr: jedes Werk der Handwerkskunst, das etwas wert ist, hat doch seine aus dem Zweck her geleitete, gebührende Einheit, vom einfachen Lineal oder Winkelmass bis zur Kanone und Dampfmaschine. Wenn man 100 Sandkörner in einer geraden Linie zusammenlegte, oder daraus ein Rechteck bildete, so hätte man ein schönes Werk hervorgebracht. Alle mathematischen Figuren, die nach irgend einem ordnenden Prinzip gebildet sind, wären sofort schöne Ge-

staltungen. Vielleicht dass der Verfasser alles das zugibt; es wäre bei einem Philosophen und Theologen nicht sehr zu verwundern. Er rechnet ja den Begriff „schön" ganz ohne weiteres zu den Transcendentalbegriffen. Aber eine Definition, welche alle Dinge dieser Welt, die in ihrer Art geordnete Teile und die ihnen zukommende Einheit besitzen, als schön bezeichnet, erklärt eben doch nur die Schönheit *secundum quid*, nicht schlechthin, nur ein Element derselben und nicht ihr ganzes Wesen.

Man tut wohl auch dem hl. Augustin, dem entschiedensten Freunde der Einheit bei allen schönen Dingen, unrecht, wenn man ihm die Meinung unterstellt, er habe das Wesen der schönen Dingen mit der einheitlichen Gestaltung derselben identifiziert. Ich glaube, man muss sagen: er hat manchmal nur ein Element der Schönheit definieren wollen, ein anderes Mal aber die Schönheit der einzelnen Teile vorausgesetzt und dann von der einheitlichen Anordnung des Ganzen nur die grössere, für einen Philosophen vorzugsweise wertvolle Schönheit aussagen wollen. Nehmen wir z. B. die Stelle, wo er am schroffsten behauptet, nichts sei geordnet, ohne schön zu sein.[1])

„Homo defectu exteriore in pulchritudines corruptibiliores, i. e. poenarum ordinem praecipitatur. Nec miremur, quod adhuc pulchritudines nomino; nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum, et sicut Apostolus ait: omnis ordo a Deo est. Necesse est autem fateamur meliorem esse hominem plorantem quam laetantem vermiculum, et tamen vermiculi laudem sine ullo mendacio copiose possum dicere."

Also der „weinende", leidende Mensch verfällt zwar der als Strafe der Sünde verhängten *corruptio*, aber bleibt doch immer schöner, als der Wurm. Was ist schön an dem Wurm? Der Heilige antwortet:

„nitor coloris, figura teres, priora cum mediis, media cum posterioribus congruentia et unitatis et unitatis appetentia pro suae naturae humilitate servantia."

Ausser der Proportion und der Artseinheit wird doch auch die Farbe, und zwar an erster Stelle genannt, dann die wohlabgerundete Gestalt, die Augustin nicht einfach zur Proportion rechnet. Aber gehen wir weiter. Der Mensch, so heisst es, bewahrt um so sicherer eine gewisse Schönheit, als man dieselbe mit vollem Rechte sogar von Asche und Kot aussagen kann:

„Cineris et stercoris laudem verissime atque uberrime plerique dixerunt; quid ergo mirum . . ."

Hier wird es klar, dass Augustin nur von der Schönheit *secundum quid* redet; eine andere hat ja ein Aschenhaufe und der Gassenkoth gewiss nicht. Selbst dieses Zugeständnis einer Schönheit *secundum quid* macht eigentlich nur der Philosoph; der Aesthetiker lächelt dazu, ohne zu widersprechen.

---

[1]) *De vera relig.* 41, 77.

Fügen wir noch eine Stelle bei: *De Genesi cont. Manich.* I, 21, 32. Der Heilige fragt, warum Gott der Herr zu den einzelnen Werken sage, dass sie gut, von allen zusammen aber, dass sie sehr gut seien. Er antwortet, die grössere Schönheit finde der Verständige immer in der gesetzmässigen Gestaltung des Ganzen.

„Si enim singula opera Dei, cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta, quanto magis omnia simul, i. e. ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur."

Also aus schönen Einzelteilen erwächst die Schönheit des Ganzen.

„Omnis enim pulchritudo, quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano, si laudamus oculos solos, si nasum solum, si genas aut solum caput aut solas manus aut solos pedes, et cetera si pulchra singula et sola laudamus, quanto magis totum corpus, cui omnia membra, quae singula pulchra sunt, conferunt pulchritudinem suam."

Er setzt also hier die Schönheit der Teile voraus, wie denn gewiss die Hauptteile des menschlichen Körpers von Jedermann als schön bezeichnet werden. Die höchste Schönheit erhalten freilich diese Teile eines lebendigen Organismus erst von ihrer Beziehung zum Ganzen; so kann der Heilige mit einer kühnen Wendung fortfahren:

„ita ut manus pulchra, quae etiam sola laudabatur in corpore, si separetur a corpore, et ipsa amittat gratiam suam, et cetera sine illa inhonesta sint: tanta est vis et potentia integritatis et unitatis."

Ich sage, es sei dies ein kühner Ausdruck; denn der Heilige sagt ja selbst, die Hand sei am Körper, auch für sich allein betrachtet, schön; dasselbe gilt vom übrigen Körper ohne die Hand. Es würde ja sicher auch ein Maler oder Bildhauer den ganzen Körper nimmermehr schön finden, wenn nicht jedem Gliede schon seine eigene Schönheit zukäme. Diese ist bei einem Organismus natürlich nie eine vollkommene Schönheit, da die Teile zur Vereinigung bestimmt sind; die grösste und eigentliche Schönheit geht ihnen ab. Das ist also der Sinn der starken Ausdrücke des hl. Augustin: Bei denjenigen Dingen, welche wirklich schön sind (wie das Weltall und der menschliche Körper), besteht die vollkommene und eigentliche Schönheit nicht ohne die Einheit der Teile; und gehört die Einheit zur wesentlichen Bestimmung der Teile (so wenigstens bei Organismen), dann sind die Teile, von der Einheit losgelöst, nicht mehr eigentlich und vollkommen schön; natürlich, denn jetzt ist der Mangel der Einheit eine wirkliche *privatio,* und zwar (in der Voraussetzung) eine *privatio* rücksichtlich der wesentlichen Bestimmung. Ein drittes Moment weiter unten, wo wir auf diese Stelle zurückkommen.

Übrigens fügt Augustin an einer Reihe von Stellen die *suavitas coloris* als wesentliche Eigenschaft der Schönheit bei. Wenn aber auch diese wieder auf die Verhältnismässigkeit zurückgeführt wird (*De Mus.*

VI, 13, 38), insofern „Licht und Farben unseren Augen zusagen", also insofern das Schöne im richtigen Verhältnis zu unseren Sinnen steht, so ist dagegen allerdings nichts einzuwenden; aber man sieht, wieweit der Begriff der Proportion und erst recht der Begriff der Einheit (*aequalitas numerosa, unitas*) ausgedehnt werden muss, damit man damit auskomme. Das tut denn Augustin z. B. auch dadurch, dass er in der Erde die ihr eigene Schönheit in der ganz gleichförmigen Zusammensetzung und Vereinigung ihrer Teile und der besonders wohltätigen Stellung im Raume herleitet:

„ipsa species, qua a ceteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid, quantum accepit, ostendit et nulla pars eius a toto est dissimilis et earundem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet?" [1])

Damit werden aber nur die letzten Elemente der Schönheit genannt, wie sie *suo genere* jedem Naturdinge zukommen. Eine Definition der Schönheit sollte uns doch weiter führen; wir wollen wissen, wann ein Ding zu jener mehr oder weniger eingeschränkten Klasse gehöre, welcher wir das Prädikat „schön" mit Vorzug beilegen; dahin rechnen wir aber nicht das erste beste irgendwie einheitliche Gebilde der Natur oder der Menschenhand.

Kr. streitet (p. 26 sqq.) gegen den hl. Thomas, der als eine Eigenschaft der Schönheit die *integritas sive perfectio* aufführt, und bemerkt dagegen, dass wir geradezu von einer „unvollkommenen" Schönheit reden. Jawohl; aber in dem gleichen Sinne reden wir von einer unvollkommenen Einheit; man will eben nur sagen, dass der Begriff nicht vollständig realisiert sei. Weiter sagt Kr., wenn alle schönen Dinge vollkommen sein müssten, dann gäbe es tatsächlich wohl gar keine wirklich schönen mehr; aber will er denn selber alle diejenigen Dinge als unschön verwerfen, welche nicht unter jeder Beziehung vollkommen einheitlich sind? Die Vollkommenheit, geradeso wie die Einheit, lässt praktisch sehr viele Abstufungen zu, was auch immer der philosophische Begriff (*perfectum cui nihil deest*) besagen mag. Ferner wird geltend gemacht, dass das Bruchstück einer klassischen Statue noch immer schön sei; aber wie da die Vollkommenheit (Vollständigkeit) fehlt, so auch die Einheit; obendrein kommt Kr. hier in Gegensatz zu seinem hl. Augustin, der einen Torso nicht als schön anerkennt. Desgleichen nimmt Kr. Stellung gegen die *claritas*, welche Thomas als weitere Eigenschaft der Schönheit aufführt. Zur Widerlegung behauptet er schliesslich, die *claritas* könne nur aus der guten Ordnung der Teile erklärt werden. So käme also die gesunde Farbe des Körpers, die Helligkeit des Lichtes, der Blumenschmelz schliesslich nur von der guten Ordnung in den leuchtenden oder farbigen Körpern. Ja, wenn man die innere Beschaffen-

[1]) l. c. 17, 58.

heit dieser Körper stillschweigend mit hereinnimmt; aber die abstrakte Ordnung, Verhältnismässigkeit und Einheit bringt nimmermehr Farbe und Licht hervor; sonst müssten vertrocknete Blätter oder regelmässige mathematische Figuren auch die *claritas* aufweisen. Nein, es muss zu den rein formellen Eigenschaften der Schönheit, zu denen ohne Zweifel die Einheit gehört, noch ein Inhaltsmoment hinzukommen, und darum nennt Thomas die Vollkommenheit und Aristoteles die *magnitudo* als Eigenschaft der Schönheit. Man läuft auch sonst Gefahr, in den ästhetischen Formalismus zu geraten, von welchem Kr. allerdings weit genug entfernt bleibt. Die *claritas* ist selbst als aus inneren Vorzügen hervorstrahlend zu denken, wenn sie Wert haben soll; desgleichen die *proportio* als durch die Idee oder den Typus oder den Zweck bestimmt.

Kr. lehnt im Zusammenhang mit dem Gesagten auch die Begriffsbestimmung der Schönheit als *splendor perfectionis* ab (p. 41 sqq.). Er greift beide Bestimmungswörter an, die freilich nicht viel anders besagen, als die *claritas* und *perfectio* beim hl. Thomas. Hier bringt aber Kr. wieder neue Beweismomente vor. Er sagt, das Wort „Vollkommenheit" habe drei oder vier Bedeutungen, es werde nämlich bisweilen allegorisch genommen, bisweilen bedeute es die Bestimmung eines Dinges oder den Endzweck einer Tätigkeit, endlich die Ganzheit, Vollständigkeit oder innere Vollendung. Nun ist aber völlig klar, dass bei der Definition der Schönheit nur an die letzte Bedeutung gedacht wird; es ist gar zu gesucht, hier Schwierigkeiten zu machen. Auch die *unitas* in Kr's Definition bedeutet Einzigkeit, Einheitlichkeit, Einerleiheit, einfache Wesenheit, Gemeinschaftlichkeit, Eintracht. Werde ich also aus solchen Gründen an seiner Definition nörgeln? — „Aber die Vollkommenheit ist doch nicht gleichbedeutend mit Schönheit". Freilich nicht; darum wird der *splendor perfectionis* gefordert. — „Aber es muss die gehörige Proportion der Teile da sein." Gewiss; ohne die gehörige Verhältnismässigkeit der Teile fehlt aber auch etwas an der gebührenden Vollkommenheit. Uebrigens ist es, streng genommen, nicht richtig, dass in Gottes einfacher Wesenheit eine eigentliche Verhältnismässigkeit zu finden wäre; auf Gott angewendet, bedeutet die Einheit nichts als einfache Wesenheit und wird nur etwa von unserem beschränkten Verstande, und nicht mit Notwendigkeit, als Vereinigung wohl zusammenstimmender Eigenschaften gedacht. Wenn ich sage: Gott ist eine Dreiheit in der Einheit, so besagt das nicht: im wohlproportionierten Vereine vieler Eigenschaften. Schon oben hörten wir den weiteren Einwurf, es könne wohl die Schönheit, nicht aber die Vollkommenheit unter Umständen unvollkommen genannt werden: ausser dem oben Geantworteten sei noch bemerkt, dass die Schönheit auch unvollkommen sein kann bloss in bezug auf den Glanz der Erscheinung, wie eine vollkommene, aber ziemlich unscheinbare Maschine, die eben darum höchstens eine

unvollkommene Schönheit genannt wird. Keinesfalls wird aber der gesunde Menschenverstand Bedenken tragen, allem Schönen eine gewisse Vollkommenheit in seiner Art zuzuschreiben; die Grade der Schönheit sind durch das Mass der Vollkommenheit sogar wesentlich bedingt. Es fällt auch niemand ein, so lange nicht an das absolut Schöne gedacht wird, eine Vollkommenheit zu fordern, über die hinaus eine höhere Stufe nicht denkbar ist. Eine moralische Schätzung bemisst die Vollkommenheit.

Der *splendor perfectionis* wird zunächst als Metapher beanstandet. Die Einheit muss aber gleichfalls in mehrfachen Übertragungen angewendet werden, wenn sie auf ein Sandkorn, eine mathematische Figur, auf moralische Körperschaften, auf Ideenreihen, auf Engel, auf Gott passen soll. Die Metapher ist von einer Definition nicht auszuschliessen, wenn sie den Begriff treffend verdeutlicht. Die Schönheit wirkt nun vorwiegend auf Auge und Ohr; hinwiederum vertritt das Auge in der Sprache häufig auch den Gehörsinn, wie im Worte Schönheit selbst, das von „schauen" abgeleitet ist und nach Grimm wohl auch mit „scheinen" zusammenhängt. Die Metapher ist um so angemessener, als wir bei der Begriffsbestimmung der Schönheit von den sinnlich erscheinenden, also lichtvoll oder glänzend uns entgegentretenden Dingen ausgehen müssen. Dem Kinde ist das Blanke schön. Wenn indes der Unterschied von Vollkommenheit und Schönheit treffender ohne Metapher wiedergegeben werden kann, so wäre eine solche neue Bestimmung willkommen. Kr. leugnet, dass der Beisatz etwas Anderes bezeichnen könne, als „wahre" Vollkommenheit. Warum aber ist ein Edelstein wertvoller, als ein Kieselstein, der in seiner Art noch so vollkommen sein möge? Nicht wahr, wegen der glänzenden Erscheinung, in welcher die innere Beschaffenheit sich offenbart? Die Hervorbringungen der Technik als gleich vollkommen in ihrer Art vorausgesetzt, rechnet man doch diejenigen zu den Kunsterzeugnissen, also zu den schönen Gegenständen, bei denen die Vollkommenheit sich in der gefälligen Erscheinung offenbart. — „Aber es müsste doch neben der *claritas* die *proportio* betont werden, in welcher die Schönheit eigentlich besteht." Dagegen ist schon eben gesagt worden, dass es gar zu „metaphorisch" gesprochen wäre, wenn man Gott durch Proportion schön nennen wollte. Obendrein schliesst die Vollkommenheit die „debita proportio partium (si quae sunt omnino)" ein, dagegen nicht die *claritas;* man müsste denn den Begriff der Vollkommenheit auch auf die äussere Erscheinung und alle über die blosse Zweckmässigkeit hinausliegenden Eigenschaften ausdehnen wollen. Wer das will, gut, der rede nicht von *splendor perfectionis*, sondern von *perfecta in omnem partem natura speciesque rerum*, immer *secundum communem aestimationem* gemäss den horazischen Versen:

„Verum ubi plura nitent in carmine non ego paucis
Offendar maculis, quas aut incuria fudit,
Aut humana parum cavit natura."

Jedenfalls ist es nicht „absurd", zwischen an sich vollkommenen und ihre Vollkommenheit auch lichtvoll offenbarenden Dingen zu unterscheiden: der Heiland, von Wunden entstellt und am Kreuze hangend, war nicht mehr schön, sondern „despectus et novissimus virorum"[1]), aber doch göttlich vollkommen; dagegen war er auf Tabor schön, weil seine Gewande wie Schnee glänzten, sein Angesicht wie die Sonne leuchtete, und seine ganze Erscheinung verklärt war. So lange wir uns an die gewöhnlichste Ausdrucksweise halten, bleiben Vollkommenheit und strahlende Vollkommenheit zwei Dinge, und offenbart sich die Schönheit dort, wo die inneren Vorzüge eines Dinges in einer glanzvollen Erscheinung kundwerden. Auf die Schallerscheinungen angewendet, tritt die Schönheit zu tage, sobald die Gesetzmässigkeit der Lufterschütterungen offenbar wird. Ein Ton, wenn auch noch so gesetzmässig in seiner Entstehung, verliert die Schönheit, wenn entweder die Zahl seiner Schwingungen oder sein Verhältnis zu einem anderen Tone, so gesetzmässig es sein mag, uns nicht mehr recht fasslich ist. An dieser Stelle sei, weil der musikalische Ton daran gemahnt, zur Ergänzung des Obigen bemerkt, dass Kr. ganz richtig so schreiben würde: Es gibt eine Schönheit, die wesentlich in der Einheit der Teile und Verhältnisse besteht. Die wesentlichste Schönheit des musikalischen Tones erblüht in der Tat allein aus dem Verhältnis der an sich nicht schönen einzelnen Luftstösse zu einander und zu einem vorher, nachher oder gleichzeitig erklingenden anderen Tone. Ähnliches ist immer dann der Fall, wenn aus gleichgültigen Elementen etwas ganz Neues und ästhetisch Wertvolles, gleichsam nach Art der chemischen Verbindung der Atome entsteht. Aus unscheinbaren Backsteinen baut sich in schönen Verhältnissen ein Haus auf, aus sinnlosen Buchstaben bildet man ein sinnvolles Wort[2]) u. ä. Aber formell unrichtig ist die Umkehrung des Satzes: Wo Einheit und Proportion erscheint, da haben wir es immer nicht bloss mit einem Element der Schönheit, sondern mit derjenigen Schönheit zu tun, die schlechthin und in der gewöhnlichen Redeweise so genannt wird. Wenn wirklich der hl. Augustin seine oft ähnlich klingenden Behauptungen so verstanden hätte, so müsste man seine Lehre zu gunsten der ausgebildeten Lehre des hl. Thomas einfach aufgeben.

Dass aber die Definition *„splendor perfectionis"* auch mit der Schrift sehr gut übereinstimmt, kann z. B. Folgendes beweisen. Der Bräutigam des Hohenliedes wird beschrieben:

„Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus; caput eius aurum optimum — genae sicut areolae aromatum — labia eius lilia distillantia

[1]) *Is.* 53. 3. — [2]) Augustin an der zuerst aufgeführten Stelle.

myrrham — manus tornatiles aureae plenae hyacinthis — species eius ut Libani".[3])

Man vgl. auch die Beschreibung von Braut und Bräutigam *Ps.* 44. Die *Sapientia divina* ist „candor lucis aeternae et speculum sine macula et imago bonitatis illius" (*Sap.* 7, 26) oder „splendor gloriae et figura substantiae eius" (*Hebr.* 1, 3). Passt hier die Definition: *proportio, ordo, unitas debita* ebenso schön? Wohl steht auch *Sap.* 11, 21 der herrliche Spruch: „Du hast alles nach Mass und Zahl und Gewicht geordnet." Dies passt vortrefflich auf die auch der Schönheit eigene Gesetzmässigkeit; aber zunächst besagt es nur die mathematische Genauigkeit in den Werken Gottes und wird tatsächlich nur auf die Allmacht, der niemand entrinnen kann, angewendet. Doch streiten möchte ich mit dem Gesagten nicht, sondern nur die verteidigte Definition auch von dieser Seite decken.

Etwas Anderes halte ich für wichtiger, die Frage nämlich, ob mit Kr. die Schönheit als Formalobjekt sowohl des Willens als des Verstandes anzusehen sei. Wollen wir von der sinnlichen Seite der Schönheit absehen, so wird der Philosoph (weniger der Aesthetiker) erforschen wollen, ob die Schönheit *formaliter* auf den *intellectus* oder auf den *appetitus rationalis* oder auf beide zu beziehen sei. Als selbstverständlich wird immer vorausgesetzt, dass das Schöne Materialobjekt für beide Vermögen sei, und dass, wenn sie bloss Formalobjekt für den Verstand ist, doch ein Genuss des Willens und insofern ein Streben naturgemäss sich ergebe, ja dass nichts erstrebenswerter und liebenswürdiger sei, als das Schöne. Es hat bisweilen den Anschein, als wollte Kr. diese letzte Behauptung oder Folgerung denen absprechen, welche das Schöne als Formalobjekt des Verstandes ansehen; aber das ist nicht zutreffend; wir wissen ja alle, dass das Schöne liebenswürdig ist, und dass Aristoteles auf die Frage: warum? antwortete: Nur ein Blinder kann so fragen. Zu untersuchen bleibt dieses: ob der Genuss am Schönen nur *consequenter* oder aber *directe* mit der Erfassung desselben durch den Verstand gegeben sei. Ich habe dieselbe schon berührt im Phil. Jahrb. 1901 S. 409 ff. Kr. gibt zu, dass der hl. Thomas das Schöne auf den Verstand beziehe, scheint aber demselben auch die formale Beziehung auf den Willen beizulegen, indem er die Worte „pulchra sunt, quae visa placent" als treffenden Ausdruck für seine eigene Ansicht herübernimmt. Dagegen hätte ich allerlei zu bemerken. Das „visa" bezieht sich *S. th.* 1 p. q. 5 a. 4. ad 1. nur auf den Sinn des Auges, nicht auf den Verstand; der Heilige fährt ja fort:

„Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus".

[1]) *Cant.* c. 5.

Schon aus den letzten Worten geht auch hervor, dass das „*placet*" sich auf die Erkenntnis bezieht; sodann heisst es alsbald: „pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis", d. h. es geht den Willen *formaliter* nicht an; das Gute hingegen, sagt Thomas, ist *causa finalis* für den Willen.

Was nun die Beweise angeht, welche Kr. für seine Ansicht beibringt, so scheinen sie mir nicht ausreichend. Es genügt nicht, nachzuweisen, dass die Schönheit schlechthin Gegenstand des Strebens und der Liebe sei, was niemand bezweifeln kann, sondern es muss insbesondere gezeigt werden, dass sie in gleicher Linie, wie für den Verstand, Formalobjekt sei. Sonst gilt gegen ihn, was schon der hl. Thomas antwortet: „Et verum appetibile est" [1]) d. h. irgendwie Gegenstand des Begehrens kann alles sein, ob es nun ins Gebiet des Wahren oder des Schönen oder des Guten *secundum formalem rationem* zu setzen ist. Die Wahrheit der Wissenschaft wird von Vielen mit glühendem Eifer erstrebt. Schwer ist freilich die Unterscheidung zwischen dem *formaliter* und dem *consequenter*, weil alles Begehren in gewissem Sinne *consequenter*, nämlich *consequenter ad intellectionem* eintritt. Aber dies eben, nämlich *ad intellectionem*, wird nicht allein verstanden, wenn man von der Liebe zum Schönen als einer Wirkung der Verstandeseinsicht redet; hier meint man, dass sie *consequenter ad possessionem pulchritudinis* eintrete. Wir dürfen hier auf s. Thom. 1. 2. q. 3. a. 4. zurückkommen, wo untersucht wird, ob die *beatitudo*, d. h. der Besitz der absoluten Schönheit dem Verstande oder dem Willen zuzuschreiben sei. Der Heilige entscheidet: „Quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis." Wir setzen nun für die *beatitudo* die *possessio* (*absolutae*) *pulchritudinis* ein, so wird der Beweis des Heiligen für unseren Fall klar.

„Possessio [absolutae] pulchritudinis est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum autem est, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem; delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens, non autem e converso, quod ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso."

Die letzten Worte enthalten ein nicht zu übersehendes Argument, ob nun von der absoluten Schönheit oder von der relativen die Rede ist. Der Genuss am Schönen, der eine anfängliche oder eine vollkommene Glückseligkeit bedeutet, setzt den Besitz voraus; die Schönheit ist im Geiste als ein Wahres, bevor sie der Wille als ein Gutes geniesst. Wie der Heilige auch in obiger Stelle aus dem Kommentar zum Lombarden

[1]) *1 Sent.* dist. 31 q. 2. a. 1. ad 4.

sagt: die als Wahrheit im Verstande erfasste Schönheit nimmt erst hinterher die *ratio boni* an:

„Pulchritudo non habet rationem boni, nisi in quantum induit rationem boni; sic enim et verum appetibile est; sed secundum propriam rationem habet claritatem, et ea quae dicta sunt, quae cum propriis Filii similitudinem habent."

Mit Recht also eignet der Heilige hier dem göttlichem Sohne und nicht dem hl. Geiste die Schönheit zu. Denn der Sohn ist die Weisheit, ihm eignet die Wahrheit; der Geist ist die Liebe, ihm eignet die Gutheit. Es ist dagegen schwer einzusehen, warum Kr., der die Schönheit *ex aequo* aus der Wahrheit und der Gutheit erblühen lässt, dennoch gleichfalls dem Sohne die Schönheit zueignet; folgerichtig müsste sie auch *ex aequo* dem hl. Geiste zukommen.

Ich weiss wohl, dass trotz der obigen Beweisführung des hl. Thomas manche die Glückseligkeit *primo et formaliter* in einen Akt des Willens oder in einen Akt beider Vermögen setzen; mit welchem Rechte, kann ich nicht sehen.

Man kann das Argument für unseren Fall auch so fassen: Der Wille hat zwei Akte, das eigentliche Streben nach einem Gute, das man nicht besitzt, und Ruhe oder Genuss in einem gegenwärtigen Gute. Der erste Akt kommt nicht in Frage, weil man ebenso gut die Wahrheit, die man nicht besitzt, erstrebt, wie das Gute; da ist kein Unterschied, die Fragestellung ist gegenstandslos. Beim Genuss eines Guten dagegen macht es einen Unterschied, ob ich das Gute (das ich notwendig erst besitzen muss, bevor ich es geniesse) im Verstande, oder auf andere Weise besitze. Das Geld z. B. besitze ich in der Hand oder in der Tasche: da sagt niemand, es sei ein Wahres, obschon ich es auch erkenne, sondern ein Gutes. Die Schönheit aber besitze ich nicht anders, als in der Erkenntnis: darum ist sie zunächst ein Wahres, und wird erst ein Gutes, wenn *consequenter* der Wille in der erkannten Wahrheit seine Befriedigung findet. Sachlich kaum weit abweichend, sind andere Fassungen des Argumentes, welche ich im ersten Bande der „Aesthetik" S. 102 f. und 115 ff. vorgetragen habe.

Noch eine besondere Schwierigkeit liegt in der Annahme, dass die Schönheit Formalobjekt zweier Vermögen zugleich sei. Sie müsste dann zwei an und für sich auseinanderfallende Begriffe enthalten. Denn es versteht sich, dass die Begriffe zweier Formalobjekte sich in keiner Weise decken. Was Objekt des Auges ist, kann nicht hörbar sein, umgekehrt kann das Objekt des Gehörsinnes nicht sichtbar werden; wie könnte das Licht hörbar und der Schall sichtbar sein? Vereinbar sind beide Begriffe nur in einem Träger, d. h. in einem Materialobjekt, im Leuchtenden und Tönenden. Man kann also auch die Schönheit, wenn sie ein Doppelbegriff sein soll (durch die Beziehung auf zwei Vermögen) nicht einheitlich auffassen, ohne auf das Materialobjekt zurückzufallen. Das aber

ist *extra quaestionem*, denn dass ein beliebiges Ding Materialobjekt für beide Vermögen sein kann, je nach der Rücksicht, unter welcher es aufgefasst wird, ist eine alte Wahrheit, die keine Untersuchung nötig hat.

So glaube ich denn, dass sich gegen Kr's. Anschauung ungleich mehr, als zu ihren Gunsten sagen lässt. Da wir aber bei der ganzen Frage das Schöne schon nicht mehr rein objektiv nehmen, so scheint die Frage selbst nicht eben von grosser Bedeutung zu sein. Überhaupt hindern die vorgetragenen Bedenken mich nicht, die Lesung des trefflichen Buches nachdrücklich zu empfehlen. Die Weihe des Stoffes und die edle Behandlung lassen es als eine willkommene Ergänzung der mehr doktrinellen Bücher auf theologischem Gebiete erscheinen. Besonders werden jüngere Theologen durch dasselbe in die Schönheiten der Religion und der hl. Schrift eingeführt und auf so manche herrliche Stellen in den Werken der Väter aufmerksam gemacht.

Exaten (Holland). **G. Gietmann S. J.**

Grundlegung der empirischen Psychologie von Dr. J. Geyser, Privatdozent der Philosophie an der Universität Bonn. Bonn, Hanstein. 1902.

Noch nie hat eine philosophische Disziplin eine so eifrige, man kann sagen fieberhafte Bearbeitung erfahren, als in den letzten Dezennien die empirische Psychologie. Die Herrschaft der Psychologie macht sich so gebieterisch allen andern Zweigen der Philosophie geltend, dass der Psychologismus mit einer gewissen Notwendigkeit schon einen „Antipsychologismus" hervorgerufen hat[1]), dass begeisterte Vertreter der experimentellen Psychologie wie Münsterberg vor der Ueberhebung der Psychologie warnen müssen, aber reaktionäre Bestrebungen wie die von E. Husserl, die allgemeinen Denkprinzipien auf festere Grundlage als psychologische zu stützen, geradezu als Anachronismen bezeichnet werden.[2])

[1]) Vgl. K. Hein, Psychologismus oder Antipsychologismus? Berlin 1903. — [2]) In einem gegen Husserls „Logische Untersuchungen" (I, 1900) gerichteten Aufsatze: „Ueber die Fundamente der formalen Logik" in Barths Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philos. u. Soziol. 1903 S. 1 ff. erklärt J. Schultz: „Mit seinen ‚Logischen Untersuchungen' glaubt Edmund Husserl einen neuen Weg zu weisen; vielleicht auch einen sehr alten, jedenfalls war er im letzten Alter kaum betreten. Und ein so eigenartiger Denker, wie Goswin Uphues, geht die gute erste Hälfte der grasüberwachsenen Strasse mit. Jener wünscht eine apriorische und unbedingt apodiktische Wissenschaft als theoretische Stütze für die Normen unseres Urteilens und Schliessens." S. 3. 4. Das burschikose Vorgehen des Vfs. gegen H. beweist nicht gerade für die Festigkeit der psychologischen Stütze der Wahrheit.

Speziell das Experimentieren ist zum beliebten Sport geworden, der bis in die Schulzimmer der Elementarklassen gedrungen, selbst die der Mode so zugänglichen Damen ergriffen hat, welche gelegentlich recht interessante Körperstellen auf Druckempfindlichkeit untersuchen.[1]) Ein hervorragender Meister im Experimentieren geht so weit, diesen Sport, diese Mode kindisch eine Manie zu nennen und sie als durchaus verderblich zu bezeichnen.[2])

Doch was ist das Ergebnis dieses so eifrigen Forschens, Experimentierens, Zählens und Messens an allen Ecken und Enden? Einer der ersten Vertreter der modernsten Psychologie Th. Lipps erklärt laut:

„Die Psychologie unserer Tage bedarf einer Reform von Grund aus." „Die Psychologie unserer Tage scheint . . . wiederum auf den Standpunkt des naivsten Bewusstseins zurücksinken zu wollen."[3])

In der dem Heros der modernen experimentellen Psychologie Wundt zu seinem 50. Geburtstage von seinen Schülern gewidmeten Festschrift klagt Hellpach: „Demgegenüber befindet sich die wissenschaftliche Psychologie in einem Zustande bejammernswerter Uneinigkeit."[4]) Und Ed. v. Hartmann, der Geschichtschreiber der modernen Psychologie, zählt unter den vier charakteristischen Eigenschaften derselben die Zerfahrenheit auf.

Woher dieser ungeheuere Misserfolg gegenüber so ungeheueren Anstrengungen? Er liegt in dem Mangel an festen Richtpunkten, an grundlegenden Prinzipien über die Aufgabe der Wissenschaft überhaupt, über die Methoden usw. Durch Ablehnung aller „Metaphysik" in der Psychologie will man solche Prinzipien sogar prinzipiell ausschliessen, freilich praktisch bringt man immer wieder die in Fleisch und Blut übergegangenen pantheistischen, monistischen, materialistischen vielleicht ganz unbewusst an die Empirie heran, jedenfalls werden so verschiedene, einander widersprechende Leitmotive aufgestellt oder doch gehandhabt, dass

[1]) S. H. B. Thompson und Katharina Sakijewa. Ueber die Flächenempfindung in der Haut. Zeitschrift für Psych. u. Phys. 27. Bd. S. 187 ff. — [2]) „Die ‚technomanische' Geistesrichtung ist deshalb so sehr verderblich, weil sie immer dazu führt, dass Nebensachen als Hauptsachen erscheinen. Ich muss auch von mir bekennen, dass bei mir immer alles mit Technomanie anfängt. Zuerst mache ich immer törichte und unnötige Apparate, und es dauert bei mir leider in der Regel geraume Zeit, bis ich zu der Erkenntnis gelange, dass alles viel einfacher gemacht werden kann . . . Der Spieltrieb wirkt jedenfalls auch stark mit. Wenn ein wissenschaftliches Spielzeug auch lediglich dazu geführt hat, die Wirklichkeit zu fälschen, so hat es einen eine Zeit lang doch gefreut, bis man es weggeworfen hat wie Kinder ihr Spielzeug." K. Rieger in Zeitschrift f. Psychol. u. Phys. 1903. 31. Bd. S. 6. — [3]) Einige psychol. Streitpunkte in Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. 1902. 28. Bd. S. 145. — [4]) I. Teil S. 192 ff.: Psychologie und Nervenheilkunde.

der allgemeine Wirrwarr in der angeblich zur Exaktheit der Naturwissenschaften erhobenen physiologischen Psychologie leicht begreiflich wird.

Darum erscheint eine Grundlegung der empirischen Psychologie gerade in dem neuesten Stadium ihrer Entwicklung dringend geboten, stösst aber auch zugleich auf die grössten Schwierigkeiten. Wer eine solche unternimmt, muss selbst von aprioristischen Voraussetzungen frei sein, er darf nicht auf ein besonderes System geschworen haben, am allerwenigsten ein ganz neues, wie so viele, schaffen wollen: er muss auf dem weiten Gebiete dieser so ausgedehnten modernen Wissenschaft wohl orientiert sein, muss mit ruhiger logischer Schärfe Wahres und Falsches an dem Neuen zu unterscheiden verstehen, er muss selbst in der physiologischen Analyse nicht gewöhnliche grosse Geschicklichkeit besitzen.

Wir glauben, dass der Vf. vorliegender Schrift diese Eigenschaften in hohem Grade besitzt und also sich berufen fühlen konnte, eine „Grundlegung der empirischen Psychologie" zu schreiben. Besonders muss man die Mässigung und Ruhe bewundern, welche er bei der Kritik fremder Meinungen an den Tag legt; es ist manchmal schwer, den Unmut zurückzuhalten, wenn man gewisse exorbitante radikale Aufstellungen und grobe Verdächtigungen und Entstellungen der von der christlichen Philosophie vertretenen Wahrheit anhören muss.

Seine Analysen des psychologischen Phänomens dringen so tief ein, dass sie wohl kaum auf Anfänger, für welche der Vf. seine Schrift bestimmt, berechnet sein können; die Grundlegung darf nicht etwa mit dem, was man sonst „Elemente" nennt, verwechselt werden.

Der Inhalt der Schrift gliedert sich folgendermassen: I. Die Erfahrungswissenschaft im allgemeinen. II. Allgemeinste Tatsachen der Erfahrung. III. Das seelische und das naturwissenschaftliche Erfahrungsgebiet. IV. Die logische Stellung der Psychologie als Erfahrungswissenschaft. V. Aufgabe und Methode der Psychologie.

Um auf Einzelnes kurz einzugehen, ist die Widerlegung von Avenarius, Mach, Cornelius, Natorp, Rickert, welche als logischen Endzweck der Erfahrungswissenschaft die begriffliche Vereinfachung der vorgefundenen Erfahrung ansehen, sehr interessant. Ihnen gegenüber definiert der Vf. die Erfahrungswissenschaft als „allgemein giltige Erkenntnis des Erfahrungsmaterials."

„Endzweck der Erfahrungswissenschaft ist Erfahrungserkenntnis, d. h. die Verknüpfung des vorgefundenen Erfahrungsmaterials in ein zusammenhängendes Ganze durch allgemein giltige Urteile." (S. 28.)

In der Frage, ob Selbstbeobachtung oder Experiment, stimmt er weder Natorp bei, nach welchem „die Reflexion auf den Inhalt des unmittelbaren Bewusstseins notwendig eine analysierende, gleichsam chemisch zersetzende Wirkung ausübt", noch auch Dilthey, nach welchem sich

„von dem Innewerden innerer Vorgänge oder Zustände die Beobachtung derselben nur durch die vom Willen geleitete verstärkte Erregung des Bewusstseins unterscheidet", sondern erkennt allerdings die Schwierigkeiten der Erkenntnis unseres Innern durch Intraspektion an, zeigt aber zugleich, wie sie überwunden werden können. (S. 156 ff.)

Sehr lichtvoll zeigt der Vf., wie die mechanische Erklärung des Seelenlebens an der Willensfreiheit scheitert, ganz einleuchtend wird insbesondere die so oft wiederholte Anklage[1]), die Freiheit streite mit dem Kausalitätsgesetz, als ganz nichtig erwiesen.

Viel ernster ist die Schwierigkeit, welche sich aus dem Einflusse des Willens auf die Nervenenergie ergibt. Es scheint mit dem Gesetze von der Erhaltung der Energie zu streiten, dass bei der Annahme eines „Eingreifens des seelischen Willens in die physiologische Geschehnisreihe" „durch diesen Willensakt aktuelle Nervenenergie erzeugt werde". Doch trifft, wie der Vf. bemerkt, diese Schwierigkeit nicht speziell das freie Wollen, sondern die psychische Kausalität überhaupt, und sie ist für Viele Grund, einen blossen Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem anzunehmen.

Der Vf. neigt sich in der Lösung der Schwierigkeit Rehmke zu, welcher gegen Höffding darauf hinweist,

„dass es sich bei den Willensimpulsen nicht um Einführung einer neuen Bewegungskraft handele, welche die Richtung vorhandener Bewegung veränderte, sondern einzig und allein darum, dass potentielle Energie des Gehirns lebendig werde". „Die Gesamtsumme potentieller und aktueller Nervenenergie wird also durch das Wollen nicht vermehrt, sondern es wird nur über ihre Verteilung disponiert." (S. 174 f.)

Ob damit die Schwierigkeit gehoben ist, kann bezweifelt werden; denn auch zum Freiwerden potentieller Energie ist eine Kraftäusserung notwendig, wenn sie auch nur dazu diente, ein Hindernis für die Bewegung, d. h. für die aktuelle Energie zu beseitigen. Da dieselbe in unserem Falle nicht von einem materiellen Wesen, nicht von dessen Bewegung ausgeht, die nur auf eigene Kosten Bewegung schaffen kann, so entsteht Bewegung ohne Verlust einer anderen Bewegung.

Besser wäre der Gedanke von Wundt von dem Wachstum der geistigen Energie in der Welt verwendbar; jedenfalls ist das Gesetz von

[1]) L. Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie, Leipzig 1902, unterscheidet Indeterministen, Fatalisten und Deterministen. Von den katholischen Philosophen, welche er zu den ersteren zählt, behauptet er, sie hielten an der absoluten Giltigkeit des Kausalgesetzes fest, behaupteten aber, „dass dieser Wille doch gelegentlich auch mal diesen Motiven nicht zu folgen brauche, dass er gelegentlich dem Kausalgesetz entrückt sei." — Wer in solcher Weise die Anschauungen Anderer verdreht, auf den fällt mit doppelter Wucht der beissende Spott, den der Vf. über diese Auffassung ergiesst

der Erhaltung der Energie nur für die materielle Welt nachgewiesen, und lässt sich nur diese nachweisen: Die träge Materie kann nur bewegen, wenn sie selbst in Bewegung ist, und nur so viel, als sie dabei selbst an Bewegung verliert.

Für die seelischen Funktionen lässt sich das Gesetz weder *a priori* noch *a posteriori* nachweisen; nicht *a priori*, weil gerade die Trägheit, welche Grund des Energiegesetzes ist, in direktem Gegensatze steht zu dem Leben, noch mehr zu der Freitätigkeit der Seele. Nicht *a posteriori* durch Messen der Energie im Körper lässt sich ihre Konstanz nachweisen, weil, wenn auch die Seele kleinste Mengen von Energie erzeugt, ebensolche Mengen auch verbraucht werden zu den Gehirnprozessen, welche der seelischen Aktion als Grundlage dienen. Ausschlaggebend ist für den Vf. der unbestrittene methodologische Grundsatz: die Tatsachen sind nicht Theorien und Hypothesen unterzuordnen, sondern diese den Tatsachen.

„Wir haben das Recht, die bloss hypothetische Annahme der Allgemeingiltigkeit des Energiegesetzes und die auch nur hypothetische Ausdehnung desselben auf das physiologische Nervenleben des Organismus der empirischen Tatsache des Freiheitsbewusstseins unterzuordnen und nicht umgekehrt das Freiheitsbewusstsein dem Energiegesetze aufzuopfern." (S. 174.)

Und gewiss legt man mit Recht auf diese Bewusstseinstatsache so grosses Gewicht: Das Freiheitsbewusstsein ist eine so überwältigende Tatsache, dass ein neuester Determinist ganz offen eingesteht: „Die Menschheit ist zum Indeterminismus determinirt".[1])

Will man also nicht zu der ungeheuerlichen Annahme sich verstehen, die menschliche Natur sei in ihrer fundamentalsten Tätigkeit auf einen unablegbaren Irrwahn angelegt, dann muss man dem Freiheitsbewusstsein Wahrheit zuerkennen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Geist und Körper, Seele und Leib. Von L. Busse, Prof. d. Phil. an der Universität Königsberg. Leipzig, Dürr. 1903. IV, 488 S. *M*. 8,50.

Zu dem in der neuesten Psychologie am heftigsten ventilierten Problem von dem Verhältnis des Psychischen zum Physischen hat der Vf. vorliegender Schrift schon in verschiedenen Arbeiten Stellung genommen und sich gegen den psychischen Parallelismus für die Wechselwirkung entschieden ausgesprochen.. In diesem Werke behandelt er die Frage ganz eingehend, unterzieht alle möglichen Schattierungen des Parallelismus einer sehr sachlichen, gemässigten, aber sehr zutreffenden Kritik und

[1]) M. E. Mayer, Die schuldhafte Handlung und ihre Arten im Strafrecht. Leipzig 1901.

löst sehr befriedigend alle gegen die Wechselwirkung erhobenen Einwände. Er kommt zu dem Resultate:

„Unüberwindliche Schwierigkeiten stellen sich der Wechselwirkungstheorie, die sich uns aus inneren Gründen empfahl, nicht entgegen. Weder das Axiom der geschlossenen Naturkausalität noch der Satz der Erhaltung der Energie machen ihre Durchführung tatsächlich unmöglich. Die als unbestreitbare Wahrheiten und mit dem Anspruch absoluter Gültigkeit auftretenden angeblichen Grundsätze erweisen sich bei näherer Betrachtung als blosse subjektive Annahmen, als Glaubenssätze, die nicht imstande sind, eine durch so mannigfache Gründe gestützte, durch die Tatsachen wie durch allgemeine Erwägungen philosophischer Natur gleich nahe gelegte Theorie, wie die der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele *ad absurdum* zu führen. Und dasselbe gilt von den übrigen Argumenten. Mit dem Aequivalenzprinzip aber, das einen wirklichen und echten Grundsatz darstellt, stimmt die Wechselwirkungstheorie auch aufs beste zusammen ... Geist und Körper, Seele und Leib sind einander zugleich entgegengesetzt und stehen in Wechselwirkung mit einander als einander ergänzende Bestandteile des absoluten, sie beide umfassenden und in sich fassenden Weltganzen." (S. 474.)

Der moderne „monistische" Gedanke wird darin freilich von seiner Metaphysik aus einen unerträglichen Dualismus erblicken: Der Vf. schwächt ihn durch seinen idealistischen Standpunkt ab, den man bei einem Nachfolger Kants auf dem Lehrstuhle zu Königsberg begreiflich findet: die physische Welt ist uns nur im Bewusstsein gegeben. Den Tatsachen entspricht aber besser diejenige Beseitigung des Dualismus im Menschen, welche Leib und Seele zu einer substantialen Einheit verbunden fasst. Diese Einheit macht, dass die Seele nicht eigentlich auf den Körper wirkt, sondern auf sich selbst in dem beseelten Körper, und der Körper nicht auf die Seele, sondern die Seele in ihren Organen auf ihr eigenes Wesen.

Für ganz ungenügend müssen wir die Widerlegung des materialistischen Standpunktes vom Idealismus aus erklären:

„Die Materie ist uns nur als Inhalt unseres Bewusstseins, als Erscheinung für unser Bewusstsein gegeben, sie setzt also das Bewusstsein schon voraus. Also kann das Bewusstsein nicht selbst Materie oder Produkt der Materie sein. Man kann auch sagen: es ist die Kant'sche Philosophie, der Kant'sche transcendentale Idealismus, der hier den Fels bildet, an dem die Wogen des Materialismus zerschellen." (S. 15.)

Wenn uns die Materie nur als Bewusstseinsphänomen gegeben ist, dann gibt es keine selbständige Materie, sondern bloss Geistiges, dann ist aber die Frage nach dem Verhältnis des Geistigen zum Physischen eine müssige. Wenn aber auch zunächst uns die Materie nur im Bewusstsein gegeben ist, an ihrer Realität kann kein vernünftiger Mensch zweifeln, an ihr zweifelt auch der extremste Idealist nicht. Diese so existierende Materie kann aber nach dem Materialismus Bewusstsein haben; das ist aber gerade jenes Bewusstsein, das ich von ihr habe: sie

hatte zuerst Bewusstsein, und dieses Bewusstsein fasst sie nachträglich selbst auf. So erweist sich der Idealismus als ein lockerer Sandhaufen, nicht als Fels, an dem der Materialismus zerschellt. Kant behauptet ja positiv, dass die Vernunft die Seele nicht beweisen könne, und zeigt sich indigniert, wenn vom Philosophen verlangt wird, die Existenz der Aussenwelt zu beweisen.

Vf. gibt übrigens die Schwerverständlichkeit dieser „erkenntnistheoretischen" Widerlegung des Materialismus zu und bringt „metaphysisch-psychologische" Argumente. (S. 17 ff.)

Während er den Materialismus sehr scharf verurteilt, ist seine Polemik gegen den Parallelismus sehr gemässigt; im Grunde ist letzterer vom Materialismus prinzipiell nicht verschieden, wenn er nicht auf andere metaphysische Grundlagen sich stützt: also ist jedenfalls die Aufstellung des Parallelismus als blosse empirische Tatsache, als welche seine Vertreter mit Wundt vielfach ihn erklären, nicht zutreffend. Es kann kein Mensch einen kausalen Zusammenhang zwischen Leiblichem und Geistigem, den wir nirgends so deutlich wie in uns selbst beobachten, leugnen, der nicht durch aprioristische Vorstellungen die klaren Tatsachen zu entstellen Veranlassung hat. Wenn sich regelmässig Psychisches und Physisches korrespondieren, so muss dafür ein Grund gegeben sein; ist es nicht der kausale Einfluss, dann muss ein drittes Höheres die Korrespondenz ermöglichen: damit haben wir den Monismus; oder es besteht kein Unterschied zwischen Physischem und Psychischem: damit haben wir Spiritualismus und Phänomenalismus oder Materialismus. Wie will man es auch nur einigermassen begreiflich finden, dass bei einer bestimmten Höhe der Organisation auf einmal neben dem Physischen auch Psychisches auftritt. Wenn keine Psyche hinzukommt, wäre es das unbegreiflichste Wunder, oder vielmehr eine offene Absurdität. Da also doch eine Ursache vorhanden sein muss, so kann es nur die höhere Organisation im Menschen (oder Tiere) sein: das ist aber die materialistische Metaphysik, die man so eifrig von sich abwälzen will. Auch wenn man schon die Elemente beseelt sein lässt, entgeht der Parallelist nicht der Metaphysik: er muss den Hylozoismus oder Panpsychismus in Kauf nehmen.

Mit aller Entschiedenheit ist also eine Theorie zu verwerfen, welche behauptet, rein empirisch zu sein, im Grunde aber den klarsten Tatsachen widerspricht und aprioristischen Voreingenommenheiten entspringt, welche bei jedem vernünftigen Menschen als willkürliche Dichtungen und Ungereimtheiten sich darstellen.

Gerade auf der Verwechselung von empirischen Gesetzen mit metaphysischen Prinzipien beruht die Beweisführung der Parallelisten. Die Sätze von der Erhaltung der Energie, der geschlossenen Naturkausalität, der Unmöglichkeit eines *perpetuum mobile* usw., welche für die materielle

Welt Geltung haben und nur für sie beweisbar sind, werden von den Parallelisten als absolut notwendige Denkgesetze ausgegeben (obgleich sie sonst überhaupt nur relative Wahrheit anerkennen).

Auch unser Vf. streift am Schlusse die metaphysische Frage: er behandelt sie aber bloss als „Nachtisch", was insofern ganz zu billigen ist, als sie auf seine Darstellnng keinen starken Einfluss ausgeübt hat.

„Metaphysisch ändert sich das Weltbild, wie wir es im Vorstehenden entworfen haben. Die körperliche Welt als solche verschwindet, sie ist eine blosse Erscheinung für den auffassenden Geist; an ihre Stelle tritt etwas Geistiges. Die idealistisch-spiritualistische Metaphysik, deren Gültigkeit wir hier, ohne sie weiter zu begründen, stillschweigend voraussetzen, kennt kein körperliches, sondern lässt nur geistiges Sein gelten. Alle Realität ist Geistigkeit, lautet ihr Spruch." (S. 479.)

Speziell schliesst sich B. der monadologischen Metaphysik Lotzes an. Wir können ihm soweit nicht folgen, jedenfalls brauchen wir diese Auffassung nicht zu kritisieren. Man streitet noch fortwährend, ob die Weltanschauung Lotzes theistisch oder pantheistisch geartet war, er selbst bleibt sich nicht konsequent. Auch ist mir aus den Ausführungen Busses nicht klar geworden, ob sein Idealismus wirklich phänomenalistisch gedacht ist; in diesem Falle müssten wir ihm entschieden widersprechen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die scholastische Lehre von Materie und Form. Neuerdings dargestellt mit Rücksicht auf die Tatsachen und Lehren der Naturwissenschaft von Dr. L. Schmöller, Repetitor am bischöfl. Klerikalseminar in Passau. Kommissions-Verlag der Gg. Kleiter'schen Buchhandlung in Passau. 1903. 8. 63 S.

Bei der Bestätigung der Statuten der katholischen Universität Washington schrieb Papst Leo XIII. den Lehrern der Philosophie vor, sie sollten die Lehre des hl. Thomas so vortragen, wie er selbst sie vorgetragen haben würde, wenn er zu unserer Zeit gelebt hätte. Vorliegendes Schriftchen, das Erstlingswerk eines talentvollen strebsamen jungen Mannes, ist ein gelungener Versuch, dieser Vorschrift nachzukommen. Der Vf. hat vollkommen recht, wenn er „für den festgefügten Dom einer idealen Weltanschauung, welcher auf dem Felsen der tatsächlichen Wirklichkeit gründet", auf die Notwendigkeit verweist, „dass, wo die Erkenntniss der Wirklichkeit Fortschritte macht, das Fundament dem veränderten Untergrund entsprechend nachgebessert werden muss, damit das Gebäude den Zusammenhang mit seinem Untergrunde nicht verliere." Auf grund einer Darstellung der scholastischen Lehre von Materie und Form, des Atomismus mit den tieferen Begründungsversuchen

desselben, der Lehre vom substantiellen Werden und des Substanzbegriffes wird im Schlusskapitel entschieden, inwieweit die Anschauungen der Scholastik noch festgehalten werden können, und inwiefern sie „nachgebessert" werden müssen. Da es dem Verfasser nur um eine prinzipielle Darlegung zu tun ist, so hat er mit Recht das Eingehen in einzelne Streitfragen vermieden. Er will ja weder den Atomismus noch die scholastische Anschauung auf ihre Tauglichkeit als allgemeine Erklärungshypothese prüfen, sondern das Wahre in beiden herausheben und vereinigen. Die Darstellungsweise ist bis ins einzelne genau und correkt; man sieht, die Ausdrücke sind wohl erwogen, um jedes Missverständnis auszuschliessen. Ich finde daher auch im einzelnen fast nichts auszusetzen. Um einen Punkt anzuführen, so finde ich die Betonung (S. 6.), dass im aristotelisch-scholastischen Sinne die Materie nur im Denken erfasst werden kann, überflüssig. Wird die Materie ganz abstrakt, d. h. ohne alle Form (Kraft) gefasst, so kann sie naturgemäss nur im Denken erfasst werden, z. B. ein allgemeiner Urstoff als solcher. Darin besteht, wie der Vf. ausdrücklich anerkennt (S. 56 f.) ein Vorzug der Naturwissenschaft, dass sie nicht auf solche rein abstrakte Begriffe zurückgeht.

Bamberg. **L. Haas.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. von Dr. Cl. Baeumker und Dr. Gg. Frhr. v. Hertling. Münster, Aschendorff. Band III. Heft 1.: **Die Psychologie des Nemesius.** Von Dr. B. Domański. 1900. XX, 168 S. *M* 6. — Band III. Heft V.: **Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert.** Von Dr. Joh. Nep. Espenberger. 1901. XII, 139 S. *M.* 4,75.

Ad 1. Die einzige Schrift, die uns von Nemesius, Bischof von Emesa, überliefert ist, hat den Titel *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Sie wird von Ritter und Zeller nicht vor der Mitte des 5. Jahrhunderts, von den meisten jedoch und auch von Domański auf triftige Gründe hin ein halbes Jahrhundert früher angesetzt. Im Mittelalter und auch noch in der Neuzeit wurde sie dem hl. Gregor von Nyssa zugeteilt. Mehrfach wurde sie ins Lateinische übersetzt und sowohl im Urtext wie in der Uebersetzung zu wiederholten Malen gedruckt. Bearbeitet wurde die Lehre des Nemesius bisher nur wenig. Domański beschränkt sich auf die Psychologie. Beachtenswert ist die Schrift des Nemesius als die erste Anthropologie aus christlicher Feder. Sie kennzeichnet die ältesten Bemühungen, auf christlichem Boden den spekulativen Bedürfnissen durch

Anknüpfung an die heidnische Philosophie gerecht zu werden; Nemesius verrät keine vorwiegende Hineigung zu einer bestimmten Schule, sondern lehnt sich bald an diese, bald an jene an. Seine Philosophie trägt gleich der ältesten Phase christlicher Spekulation überhaupt das Gepräge des Eklektizismus. Gewisse Ansätze zu einer mehr aristotelischen Denkweise sind bezeichnend für die Richtung der Zeit. Der altchristliche Denker bekennt sich nämlich nicht offen zu Aristoteles, er unterlässt es in diesem Fall, den Stagiriten beim Namen zu nennen, während er solches durchweg tut, so oft er gegen ihn polemisiert. Darin spricht sich die ablehnende Haltung aus, die das christliche Altertum gegenüber Aristoteles einnimmt. Es herrschte die Ueberzeugung, dass zwar Plato, aber nicht Aristoteles dem Dogma nahe steht. N. hätte durch offene Parteinahme für Aristoteles das Bewusstsein seiner christlichen Zeitgenossen verletzt.

Die Frage nach dem Wesen der Seele beantwortet N. im Sinne der platonischen Philosophie. Die aristotelische Definition wird verworfen, weil sie die Substantialität der Seele gefährdet. Die Seele ist nicht bloss Form des Leibes, sondern eine zum Leibe hinzutretende Substanz. Der christliche Denker geht so weit, dem antiken Philosophen in der Annahme einer Vorexistenz der Seele zu folgen. Die Seele ist darum auch nicht bloss Harmonie oder Mischung der körperlichen Elemente. Ueberhaupt ist die Seele mehr als eine Eigenschaft des Leibes. Sie herrscht über den Leib und gebraucht ihn als Werkzeug. Freilich wird nicht selten die Seele vom Leibe unterjocht; dann aber ist das natürliche Verhältnis in das Gegenteil verkehrt. Sodann verteidigt N. die Geistigkeit der Seele. Dabei wendet er sich besonders gegen den stoischen Materialismus. Der Umstand, dass die Seele mit dem Körper die Ausdehnung teilt, lässt sie noch nicht als körperlich erscheinen. Auch die Wechselwirkung zwischen den beiden Bestandteilen der Menschennatur enthält keinen Beweis für die Körperlichkeit der Seele. Davon abgesehen kann, so meint hier N., ein solches Verhältnis nicht ohne weiteres als ausgemachte Tatsache betrachtet werden. Sicher ist, dass die Seele auf den Leib einwirkt; ob auch die Seele der Einwirkung des Leibes untersteht, will hier N. nicht entscheiden. Anders spricht er sich in einem anderen Zusammenhange aus. Die Seele ist Prinzip des Lebens und deshalb durch sich selbst in Bewegung. Aristoteles, der von einer Selbstbewegung der Seele nichts wissen will, wird bekämpft. Wie soll die Seele den Leib bewegen, wenn sie nicht selbst in Bewegung ist? So ist die Seele als eine geistige, selbstbewegte Substanz zu bestimmen. Die Unsterblichkeit der Seele wird nur kurz berührt.

Die Frage nach dem Ursprung der Seele löst N. zunächst mit dem Hinweis auf die Vorexistenz. Doch scheint er nicht an eine anfangslose Existenz zu denken. Die Ausführungen sind hier lückenhaft.

Eingehender wird die Seelenwanderung besprochen, jedoch bloss nach einer besonderen Seite hin. Es ist darauf abgesehen, eine Einwanderung von Menschenseelen in Tierleiber als unmöglich darzutun. Zu diesem Zwecke wird der Unterschied zwischen Tier und Mensch ausführlich erörtert. Nur der Mensch hat einen Verstand; im Tiere lässt sich keine Betätigung einer Vernunft feststellen. Für eine Menschenseele ist hier keine Stätte. Der Weisheit des Schöpfers würde eine solche Einrichtung widerstreiten. Nur eine Analogie der Vernunft ist im Tiere vorhanden. Es ist eine unbewusste Klugheit, ein Schatten eines Verstandes, nämlich der tierische Instinkt. Ueberaus gross erscheint der Unterschied zwischen Mensch und Tier noch in einer anderen Beziehung. Das tierische Leben bekundet eine gänzliche Stabilität. Ein und derselbe Trieb beherrscht die Tiere alle Jahrtausende. Einen Fortschritt gibt es nicht. Das Verhalten des Tieres folgt immer den nämlichen Gesetzen. Ob N. die Seelenwanderung in jeder Form abweist, ist wahrscheinlich, aber doch nicht völlig gewiss.

Das Verhältnis zwischen Seele und Leib scheint N. im Anschluss an den Neuplatoniker Ammonius Sakkas bestimmen zu wollen. Darnach sind Seele und Leib nicht bloss äusserlich aneinander gelagert. Auch eine Vermischung beider ist ausgeschlossen. Seele und Leib bilden eine volle Einheit. Dennoch behalten die beiden Bestandteile die ursprüngliche Natur. Die Beschaffenheit der Seele wird durch die Verbindung mit dem Körper nicht verändert. Die Seele durchdringt den ganzen Leib, bleibt aber unvermischt (ἀσύγχυτος).

Dürftig sind im allgemeinen die Ausführungen über die Seelenvermögen. Bei der Annahme einer Vorexistenz der Seele ist es begreiflich, wenn sich N., wie es den Anschein gewinnt, zu angeborenen Ideen bekennt. In physiologischen Fragen dient Galen als Autorität. Mit ihm betrachtet N. nicht mehr das Herz, sondern das Gehirn als Zentralorgan der Seelentätigkeiten. Die Sinnesempfindung ist nicht bloss eine qualitative Veränderung des Organs, sondern zugleich ein Bewusstwerden derselben. So urteilt Nemesius im Anschluss an Plotin und Galen.

In der Lehre über die Affekte fliessen verschiedene Auffassungen zusammen. Insbesondere wirkt auch der Stoizismus ein. Dem christlichen Denker gelingt es hier nicht, das zusammengetragene Material zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten. Die heterogenen Elemente liegen vielfach unvermittelt neben einander.

Mit Aristoteles unterscheidet N. zwischen Freiwilligkeit und Freiheit. Erstere schliesst den Zwang und die Unkenntnis aus und kommt auch dem Tiere zu. Die freiwilligen Handlungen werden vom Subjekt aus eigenem Antriebe und mit Kenntnis der Umstände vollzogen. Die Freiheit enthält mehr; sie setzt die Ueberlegung voraus.

D. bietet uns eine ergebnisreiche, mit methodischer Korrektheit und erfreulicher Sachkenntnis abgefasste Schrift.

Ad 2. Die Philosophie des Petrus Lombardus wurde bisher nur sehr wenig monographisch behandelt. Um so dankenswerter ist die vorliegende Arbeit. Sie orientiert über den Gegenstand vorzüglich. Die philosophischen Lehren des Lombarden erscheinen in einem klaren und offenbar auch vollständigen Bilde. Ein abgerundetes System darf vom Scholastiker nicht erwartet werden. Das philosophische Interesse tritt allenthalben hinter dem theologischen zurück. Petrus erblickt seine Aufgabe in der wissenschaftlichen Darstellung der Glaubenslehre. Nur soweit hiezu die Philosophie heranzuziehen ist, wird sie berücksichtigt. Philosophische Probleme werden deshalb fortwährend gestreift, aber nicht von Grund aus erörtert. Petrus übernimmt einfach die Formen, worin die Vergangenheit die philosophischen Ideen ausgeprägt hat. Eine Ableitung der überlieferten Vorstellungen wird nicht versucht. So treten zahlreiche Bestandteile der antiken Philosophie in das Lehrgebäude des Lombarden ein, ohne dass sich die Bausteine zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen. Hiebei greift der mittelalterliche Denker nicht unmittelbar auf die griechische Philosophie zurück; er schöpft durchweg aus späteren Quellen. Weitaus den grössten Teil seiner Ideenwelt verdankt er Augustin. Aber auch dieser ist vielleicht in den seltensten Fällen unmittelbares Vorbild. Die Gedanken des grossen Kirchenlehrers waren längst in die Werke der Scholastiker übergegangen. Petrus hält sich vor allem an seinen Lehrer Hugo von St. Victor. Von Abälard ist er besonders in der Methode beeinflusst. Der Sentenzenmeister gleicht hier zwischen zwei Extremen aus, nämlich zwischen blosser Dialektik und ausschliesslichen Autoritätsbeweisen. Immerhin bekundet er eine Scheu, dialektischen Erörterungen in der Glaubenslehre einen weiten Spielraum zu gewähren. Ebenso dürftig sind auch die erkenntnistheoretischen Ausführungen. Die Stellung gegenüber dem Universalienstreit ist nicht klar. Die Objektivität des Allgemeinen wird anerkannt; eine bestimmtere Auffassung jedoch tritt nicht zu tage.

Auch zu einer Ontologie finden sich nur Ansätze. Die Substanz im weiteren Sinne bedeutet keine besondere Kategorie des Seienden; sie ist jene Bestimmtheit, wodurch ein Sein das ist, was es ist. Substanz im engeren Sinne ist nur das in sich bestehende Einzelding, sofern es Träger von Accidentien ist. Die Person wird von vielen Scholastikern mit Boëthius als „individua substantia naturae nationalis" definiert. Manche lassen diese Begriffsbestimmungen zwar im Bereich des Endlichen zu, wollen sie aber nicht auf Gott übertragen. Dieser Anschauung schliesst sich Petrus an; jene Definition sei nur im Hinblick auf endliche Personen formuliert.

Mit *Augustin* unterscheidet Petrus eine geformte und eine ungeformte Materie. Doch kennt er nur eine relative, keine absolute Formlosigkeit. Die Urmaterie besteht in der Vermischung der vier Elemente, in einem chaotischen Zustande des materiellen Seins. Das Chaos entbehrte alle Eigenschaften, die wir an der geordneten Körperwelt wahrnehmen, und war insofern eine formlose Materie. Allein der Anfang zur Formierung ist dennoch gemacht; die Form der Mischung (forma confusionis) ist bereits gegeben. Von Aristoteles liegt dieser Begriff der Urmaterie ziemlich weit ab. Dennoch verbindet der Scholastiker damit ein aristotelisches Element; auch er meint, dass sich die Urmaterie der Erkenntnis entzieht.

Die Vorgänge des Werdens sind teils substantieller, teils accidenteller Natur. Erstere haben ihr Substrat in der Urmaterie.

Verschiedenartige Anschauungen vereinigt der Scholastiker in der Bestimmung des Raumes. Derselbe wird einerseits mit der Ausdehnung zusammengelegt, andererseits zur Umgebung des Körpers in Beziehung gebracht. Aehnlich verhält es sich mit dem Zeitbegriff. Die Zeit ist nur da, wo eine Veränderung stattfindet, die Zukunft zur Gegenwart und die Gegenwart zur Vergangenheit wird. Daneben wird die Zeit im Zusammenhang mit der Himmelsbewegung vorgeführt.

Die Kosmologie ist vom Schöpfungsgedanken beherrscht. Gott hat die letzten Bestandteile der Dinge aus Nichts hervorgebracht. Es gibt nur einen einzigen ewigen Weltgrund; Plato und Aristoteles werden hier bekämpft.

Der Mensch ist Herr der sichtbaren Welt. Durch Unterwerfung unter das göttliche Gebot erfüllt er seine Bestimmung. Nach platonischer Art werden drei Grundkräfte der Seele auseinander gehalten. Eine Verwertung findet hier gelegentlich auch die neupythagoreische Zahlenspielerei. Die Seelenkräfte fallen sachlich mit der Seelensubstanz zusammen. Die Seele ist einfach, aber doch nicht im absoluten Sinne. Sie ist unsterblich, aber nicht unveränderlich. Der Ursprung der Seele wird kreatianistisch gedeutet. Unklar ist das Verhältnis zwischen Seele und Leib bestimmt. Mit Aristoteles wird die Seele als Form des Leibes hingestellt. Doch ist sie offenbar nicht die einzige Form. Der platonische Geist dringt ein, wenn Leib und Seele wie Haus und Bewohner verglichen werden. Jedoch gilt das Verhältnis zwischen Leib und Seele als ein natürliches; Die Seele ist von Natur aus auf den Leib hingewiesen. Die Vorexistenz der Seele wird abgelehnt.

Einen vollständigen Gottesbeweis entwickelt Petrus nicht. Gott ist über die Kategorien des endlichen Seins erhaben. Er ist nicht Substanz, da er keine Accidentien hat. Er bewegt, ohne sich zu bewegen. Das Wissen Gottes ist Vorbedingung des erschaffenen Seins; doch wird Gott durch sein Wissen nicht genötigt. Der göttlichen Allmacht ist die

Naturkraft und auch der endliche Wille unterworfen. Die optimistische Anschauung Abälard's, dass Gott nur die beste Welt schaffen konnte, wird zurückgewiesen.

Den freien Willen fasst der Scholastiker hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte der Wahlfreiheit ins Auge. Ziel des menschlichen Daseins ist die Glückseligkeit. Alles andere ist Mittel hiezu; sogar die Tugend wird auf diese niedere Stufe gestellt. Die sittliche Qualität der Handlung hängt nicht bloss von der Gesinnung, sondern zugleich vom Objekte ab.

Zuletzt sei hervorgehoben, dass Espenbergers Arbeit auch in methodischer Hinsicht alle Anerkennung verdient.

Eichstätt. **Dr. M. Wittmann.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1902.

29. Bd. 1. Heft: J. Volkelt, Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise in der Aesthetik. S. 1. Nicht die Naturvölker, nicht das Kind, noch weniger das Tier darf bei der Aesthetik zu grunde gelegt werden, sondern das Seelenleben des reifen Kulturmenschen: erst von unserem Seelenleben aus können wir einigermassen das der Tiere, der Wilden, des Kindes beurteilen: darum ist die psychologische Methode allein berechtigt. Nicht einmal das Abstrahieren von den bestehenden Kunstwerken kann zu einer systematischen Aesthetik führen. „Die Aesthetik will die seelischen Vorgänge im Betrachter wie im schaffenden Künstler kennen lernen." „Um so tief vorzudringen, müssen psychologische von den Innenerfahrungen des modernen Menschen ausgehende Methoden angewandt werden." — **E. Storch. Ueber das räumliche Sehen. S. 22.** Mit einem Auge kann man keine Tiefenwahrnehmung haben. Am Dreistäbchenapparat kann man mit einem Auge nicht erkennen, ob das mittlere vor oder hinter der Ebene der beiden äusseren liegt; sobald man das andere Auge öffnet, sieht man sofort seine wahre Lage. Und doch sieht man mit einem Auge eine Ecke des Zimmers, einen körperlichen Winkel. Darum muss die Erfahrung, welche wir durch den Tastsinn und das zweiäugige Sehen erworben, die Deutung der Sehform ergeben; denn diese stimmt nicht immer mit der wirklichen Raumform. Ein operierter Einäugiger sah (ohne Bewegung des Kopfes) eine Schachtel grösser oder kleiner, je nachdem sie ihm genähert oder entfernt wurde, sah sie als schmalen Streifen, wenn sie ihm mit der schmalen Kante gezeigt wurde. Wie wir die unbestimmte Sehform deuten, zeigt die Tatsache, dass wir die in einiger Entfernung befindlichen Gegenstände, z. B. die Stühle im Zimmer, für gerade so gross schätzen als

den, auf welchem wir sitzen, und doch ist die Sehform des ersteren viel kleiner, als die des nahen Stuhles. „Auch der zweiäugige Sehakt an sich genügt nicht zur Erkennung der wirklichen Form, Grösse und Entfernung der Objekte ... Er hat vor dem einäugigen Sehakt nur das voraus, dass er uns innerhalb gewisser Entfernungen über das relative Vorne und Hinten der Teile eines Objektes sinnlich belehrt.“ „Eine Sehform, die wir infolge unserer Erfahrung stets oder meistens als Symbol einer ganz bestimmten wirklichen Form auffassen, wird diese wirkliche Form auch ins Bewusstsein heben, selbst wenn die begleitenden Umstände eine andere räumliche Auslegung verlangen. Widerspricht diese Bewertung der Sehform der Wirklichkeit, so haben wir eine optische Täuschung vor uns. Streng genommen beruht die Wirkung aller Flächenkunst auf optischer Täuschung. Je genauer die Sehform einer Zeichnung, eines Gemäldes, mit der Sehform des dargestellten Vorwurfes übereinstimmt, desto grösser ist der Zwang, räumliche Vorstellungen für die wirkliche Form des Bildes, welches mit seiner Sehform gleichbedeutend ist, zu verbinden. Diese Täuschung kann man, wie leicht verständlich, noch verstärken, wenn man ein Auge schliesst.“ „Unbefangene Menschen haben davon keine Ahnung, dass sie von jedem gesehenen Körper zwei Sehformen haben, der beste Beweis, dass diese selbst normalen keine Bewusstseinsgrössen darstellen. In dem Augenblicke erst, in welchem ich durch einen besonderen Akt der Aufmerksamkeit, durch eine willkürliche Einschränkung meines Bewusstseins auf einen einzigen Punkt oder eine Linie des gesehenen Gegenstandes, die Kombination der zwei Sehbegriffe unmöglich mache, nehme ich die doppelten Sehformen wahr.“

2. Heft: J. v. Kries, Ueber die im Netzhautzentrum fehlende Nachbilderscheinung und über die diesen Gegenstand betreffenden Arbeiten von C. Hess. S. 81. Hess bestreitet die von Kr. und Nagel gemachte und von Hamaker bestätigte Beobachtung, dass das Purkinje'sche Phänomen an der Stelle des deutlichsten Sehens fehlt; das Phänomen erscheint sonst in doppelter Form: 1^0 es leuchtet bei kurzdauernder Erleuchtung eines ruhenden Objektes ($^1/_5''$) später ein zweites im allgemeinen positiv komplementäres Nachbild auf. 2^0 einem im Gesichtsfeld bewegten Objekte folgt scheinbar in einem gewissen Abstand ein zweites *(recurrent vision)*. Für beide Fälle hat Kr. das Fehlen in der *curt.* nachgewiesen, in letzterem Falle so, dass das nachlaufende Bild den zentralen Bezirk zu überspringen scheint. Die Polemik von Hess, z. B. der Umstand, dass auch der Farbenblinde das Phänomen sieht, beweist nichts gegen Kr. — **C. Hess, Weitere Untersuchungen über totale Farbenblindheit. S. 99.** „Die hier erörterten von v. Kries zur Erklärung der totalen Farbenblindheit aufgestellten Hypothesen (Stäbchentheorie) stehen sämtlich mit den Tatsachen in Widerspruch.“ **— W. A. Nagel, Erklärung. S. 118.** Gegen Hess. — **A. Samojloff,**

Einige Bemerkungen. S. 121. Zu dem Aufsatze von Dr. E. Storch: „Ueber die Wahrnehmung musikalischer Tonverhältnisse". Die Behauptung von Storch, dass das musikalische Denken auf Erinnerungsbilder der Kehlkopfbewegung beruhe, ist nicht neu, sondern längst schon widerlegt.

3. Heft: M. v. Frey und R. Metzner, Die Raumschwelle der Haut bei Successivreizung. S. 161. „1. An Körperstellen, an denen isolierte Erregung einzelner Tastpunkte möglich ist, werden benachbarte Tastpunkte bei successiver Reizung stets als verschieden erkannt, geeignete Versuchsbedingungen vorausgesetzt. Die Successivschwelle, d. i. die kleinste Entfernung, in der irgend zwei auf der Haut gesetzte Reize noch als verschieden erkannt werden können, wird der Entfernung benachbarter Tastpunkte merklich gleich zu setzen sein. 2. Die Unterscheidung benachbarter Tastpunkte geschieht am leichtesten, wenn das Intervall der beiden Reize $^4/_3$″ beträgt. Auch die Stärke der Reize ist von Bedeutung. 3. Die Unterscheidung zweier Punkte ist zunächst eine rein qualitative, welche weiterhin zu einer Lagebestimmung führen kann; letztere ist aber wesentlich schwieriger und unsicher. Die Unterscheidbarkeit kann daher nicht auf Lokalzeichen im Sinne Lotzes beruhen. Wir bezeichnen die qualitative Eigentümlichkeit in der Empfindung jedes Tastpunktes als sein Merkzeichen und nehmen an, dass aus diesen und anderen Bestimmungsgliedern sekundär die Lagebestimmung hervorgeht. 4. Die kleinste Entfernung zweier Reize, bei der ihre Lagebeziehung mit Sicherheit erkannt werden kann, die sog. Richtungsschwelle, ist ungefähr doppelt so gross wie die Successivschwelle. — **E. v. Oppolzer, Grundzüge einer Farbentheorie. S. 183.** Eine Elementarempfindung, welche durch Reizung einer Optikusfaser entsteht, ist nicht farbig, sondern weiss; es ist blosse Lichtempfindung. Wie die Klangfarbe des Tones durch Kombination einfacher Tonempfindungen entsteht, so die Farbe durch Kombination der farblosen Elementarempfindungen. Dreierlei Elementarempfindungen reichen hin, um alle Farben zu erzeugen, gegen sie können die Schwierigkeiten der Young-Helmholtz'schen Dreifarbentheorie nicht erhoben werden. — **J. Volkelt, Der ästhetische Wert der niederen Sinne. S. 204.** Die zuständlichen Empfindungen müssen natürlich ausgeschlossen werden; es kommen nur die gegenständlichen in Betracht, und zwar nicht die reproduzierten, welche bei jedem ästhetischen Eindrucke eine grosse Rolle spielen, sondern die wirklichen Gerüche, Geschmäcke, Gefühle. Diese können kaum als selbständige ästhetische Objekte auftreten: 1^0 weil sie zu körperlich subjektiv, selbstloser Betrachtung wenig fähig sind, 2^0 weil sie keine einheitliche Zusammenordnung zulassen. Am ehesten kann der Duft objektiviert werden; er kann also wie bei der Blume, bei einem zweckmässig zusammengestellten Bouquet, dem Weihrauch, den ästhetischen Eindruck erhöhen. Vielleicht kann auch der Geschmack so vergeistigt werden, dass er wie z. B. der

Wein-, Orangegeschmack den Eindruck einer Landschaft erhöhen kann. Am schwierigsten kann der Tastsinn entkörpert werden, welchem Herder die Skulptur als eigentliches Objekt zuwies; eher die Temperaturempfindung. Die sinnlichen Vorstellungen der niederen Sinnesgebiete können dreifach ästhetisch wirksam sein. Sie „bilden entweder geradezu die sinnliche Seite des ästhetischen Gegenstandes, oder sie werden in der Wirklichkeitsbedeutung des ästhetischen Gegenstandes mit vorgestellt, oder sie sind zuständlicher Art, d. h. Bestandteile in dem durch den ästhetischen Gegenstand angeregten subjektiven Erleben."

4. und 5. Heft: M. Schaternikoff, Ueber den Einfluss der Adaption auf die Erscheinung des Flimmerns. S. 241. Mit steigender Intensität des intermittierend einwirkenden Lichtes müssen die Unterbrechungen immer häufiger auf einanderf olgen, die „Verschmelzungsfrequenz" grösser werden, wenn das Flimmern in stetige Empfindung übergehen soll. Dagegen bei Dunkeladaption „steigen die Verschmelzungsfrequenzen mit der Vermehrung der wahrgenommenen Helligkeit nicht bloss dann, wenn diese durch Erhöhung der Lichtstärke, sondern im gleichen Sinne auch dann, wenn sie durch fortschreitende Dunkeladaption bewirkt wird." Dagegen rückt bei farbigen Lichtern „die Verschmelzungstendenz mit zunehmender Dunkeladaption herunter." Das spricht für die Kries'sche Stäbchentheorie. „Nehmen wir an, was ohnehin wahrscheinlich ist, dass die Stäbchen zu dem farbentüchtigen Hellapparat eine grössere Trägheit besitzen, so wird ihre Erregbarkeitssteigerung zwar die Verschmelzungsfrequenz hinaufrücken können, so lange es sich um schwache Lichter handelt und der Zapfenapparat ganz ausser Spiel bleibt. Bei Lichtern aber, die auf beide Apparate merklich wirken, wird sich die Verschmelzungsfrequenz nach dem Verhältnis richten müssen, in dem der beweglichere und trägere Apparat zusammenwirken, und sie wird heruntergehen müssen, wenn der Anteil des letzteren durch zunehmende Dunkeladaption mehr und mehr ins Gewicht fällt." — **Derselbe, Neue Bestimmungen über die Verteilung der Dämmerungswerte im Dispersionsspektrum des Gas- und des Sonnenlichtes. S. 255.** Der Gang der Kurven ist auf der rechten Seite für Sonnen- und Gaslicht im blauen Himmelslichte der gleiche, die erstere fällt aber steiler ab. Beim Sonnenlicht ist das Maximum erheblich nach rechts verschoben, welches nämlich bei Licht von 529,3 $\mu\mu$ liegt. — **V. Benussi, Ueber den Einfluss der Farbe auf die Grösse der Zöllnerschen Täuschung. S. 264.** Sämtliche Farben bewirken eine ungefähr gleiche Veränderung der Täuschungsgrösse. — **E. Storch, Ueber die Wahrnehmung musikalischer Tonverhältnisse. S. 352.** Antwort auf die Ausstellungen A. Samojloffs (in dieser Zeitschr. 29 S. 121) gegen die musikalischen Raumbilder des Vfs. — **K. Groos, Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens. S. 358.** Während die früheren Versuche an

Studenten in Basel vom Vf. angestellt wurden, liegen nun solche an Präparandenschulen von Grünewald und solche an Schulkindern von Erbenheim vor. „Auch in den Schulklassen hat der Regress (von der Wirkung auf die Ursache) das Uebergewicht, und zwar in den untersten Klassen am meisten, so dass also das Interesse für den Progress (von der Ursache zur Wirkung) mit wachsender intellektueller Entwicklung zunimmt, ohne jedoch die Wichtigkeit des regressiven Denkens zu erreichen.“ Für die Pädagogik ergibt sich: „Uebung im ‚Vorwärtsdenken‘ und im Entwickeln von ‚Denkbarkeiten‘“.

6. Heft. W. Benussi, Ueber den Einfluss der Farbe auf die Grösse der Zöllner'schen Täuschung. S. 385. Haploskopische Versuche. „Die Farbenverschiedenheit wirkt im allgemeinen Täuschung abschwächend. — **O. Rosenbach, Zur Lehre von den Urteilstäuschungen. S. 434.** Es gibt drei Arten von Urteilstäuschung: 1. die induktive, 2. die deduktive Autosuggestion. 3. Der Einfluss der physiologischen Automatie des Sinnesorgans. Die dritte Form ist als Täuschung des Urteils durch das Sinnesorgan zu bezeichnen.

2] **Archiv für Geschichte der Philosophie.** In Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Ch. Sigwart und F. Zeller hrsg. von L. Stein. XVI. (Neue Folge IX.) Band, Heft 1 u. 2. Berlin, Reimer. 1902|1903.

W. Pfeffer, Die Entstehung der Philosophie Descartes' nach seiner Korrespondenz. S. 1. Die Briefe Descartes' liegen jetzt in einer vollständigen Ausgabe seiner Korrespondenz bis zum Jahre 1638 in chronologischer Ordnung vor und bilden eine ergiebige Fundgrube für unsere Kenntnis der Entstehung seiner Philosophie. — **A. W. Loewenstein, Die naturphilosophischen Ideen bei Cyrano de Bergerac. S. 27.** „Des Descartes gewaltiger Einfluss tritt uns gerade in Cyranos Gestalt klar entgegen. Obgleich Gassendis Schüler, musste er sich doch den klaren Gedankengängen Descartes' unterwerfen, wie sehr ihn auch oft seine Neigung auf Gassendis Seite zurückzog.“ — **Max Köhler, Studien zur Naturphilosophie des Th. Hobbes. S. 59.** Zwischen dem kurzen Traktat von den ersten Prinzipien und dem nächsten grösseren Werk, in welchem Hobbes auf naturphilosophische Fragen einging, den „Elements of law“ liegt ein Zwischenraum von etwa einem Jahrzehnt. Während dieser Zeit beschäftigte er sich mit dem Studium der neuen Dynamik und der mathematischen Physik, das für die naturphilosophischen Anschauungen Hobbes' von grosser Bedeutung war. — **Jean Pérès, Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche. S. 97.** Der Hauptunterschied zwischen der alten (griechischen) und der neuen Moral besteht darin, dass

in der letzteren der Pflichtbegriff vorherrscht. Dieser Unterschied wird wesentlich geringer, wenn man den Kant'schen Imperativ im Sinne der Rousseau'schen Ideen interpretiert. — **Fritz Rintelen, Leibnizens Beziehungen zur Scholastik. S. 158.** Die Stellung Leibnizens zur Scholastik kann durch vereinzelte Zitate nicht klargelegt werden. Es wird darum folgender Weg eingeschlagen. Zuerst wird untersucht, welche Bedeutung die Scholastik für die Jugendentwicklung Leibnizens gehabt hat; sodann wird eine Darstellung des Verhältnisses Leibnizens zur Theologie gegeben, worin am klarsten zum Bewusstsein gebracht werden kann, was den Menschen Leibniz und die Menschen des Mittelalters trennt, und was sie eint; endlich folgt eine Untersuchung darüber, ob und welche scholastischen Einflüsse auf die Ausgestaltung des Leibnizischen Systems gewirkt haben. — **Otto Baensch, Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaedon. S. 189.** Es wird versucht, an der Hand zweier Figuren ein anschauliches, auch die Details einbeziehendes Bild der Unterwelt zu entwerfen, wie sie in Platons *Phaedon* geschildert wird. — **Anton Thomsen, Über die Entwicklung der ethischen Theorie Benekes. S. 204.** Man hat bisher nur auf den zwischen Kant und Beneke bestehenden Gegensatz geachtet und dabei übersehen, dass Benekes Ethik eine interessante Entwicklung zeigt, deren erstes Stadium den in dem Reicke'schen Fragment niedergelegten Anschauungen Kants ganz ähnlich ist. — **Ernst von Aster, Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V. S. 218.** 1. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Die erkenntnistheoretische Fage lautet: müssen wir die Welt so denken, wie wir sie tatsächlich denken? 2. Die synthetischen Urteile *a priori* als Gegenstand der erkenntnistheoretischen Frage. 3. Kants Lösung der gestellten Frage in betreff der mathematischen Sätze. Sie besteht in dem Hinweis auf das Bewusstsein von der nötigenden Kraft bestimmter Anschauungsinhalte. 4. Die „Denknotwendigkeit" der Grundsätze des reinen Verstandes in der Kr. d. r. V. Sie wird festgestellt, indem die Frage beantwortet wird: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit wir sagen können, dass hier oder dort eine Erkenntnis des Wirklichen vorliege? 5. Die Bedingungen zur Erkenntnis des Wirklichen. Gegebenes Anschauungsmaterial und begriffliche Bearbeitung desselben. 6. Die transcendentale Ästhetik als Grundlage des Beweises der Analogien. — **James Lindsay, The ethical philosophy of Marcus Aurelius. S. 252.** — Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie I. Die deutsche Literatur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1899 und 1900. Von H. Gomperz. (Fortsetzung) S. 118 und (Schluss) S. 261.

3] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1902.

18. Bd., 3. Heft: M. Geiger, Neue Komplikationsversuche. S. 317. Lässt man gleichzeitig mit kontinuirlichen Gesichtseindrücken periodisch einen Schall ertönen, so erfährt der Schall eine „negative Zeitverschiebung", d. h. er wird früher gehört, als der ihm gleichzeitige Gesichtseindruck. Mit Einübnng nimmt das Zurückgehen des Schalles ab. Die Geschwindigkeit in der Aufeinanderfolge der Eindrücke vermindert die Zeitverschiebung. Wie ist dies zu erklären? Manche behaupten, der photochemische Prozess im Auge verlange mehr Zeit als die Erregung des Gehörnerven; es könne auch wegen der Enge des Bewusstseins gleichzeitig nicht ein Schall gehört und gesehen werden. Nach Andern ist das vorzeitige Hören des Schalles eine Hallucination usw. Der Vf. erklärt sie aus der Verschiedenheit der Apperception der beiden Eindrücke. Die Aufmerksamkeit ist intensiver auf den Schall als auf die kontinuirlichen Gesichtseindrücke gerichtet. — **P. Bader, Das Verhältnis der Hautempfindungen und ihrer nervösen Organe zu calorischen, mechanischen und faradischen Reizen. S. 437.** Vf. konnte die früheren Versuche von Thumberg, Alruz, v. Frey, Nagel, Goldscheider teils bestätigen, teils berichtigen. „Teils Wärme, teils Hitze, teils Schmerz können vor und neben der durch heisse Applikationen (auf Kältepunkte) veranlassten Sensation apperzipiert werden." „Derselbe Temperaturreiz löst auf gewissen Punkten rein kalte Empfindungen, auf einigen eisige, auf anderen kühle Empfindungen aus." Bei geringen hohen Temperaturreizen kann auf jedem Kältepunkt die adäquate Empfindung erzielt werden, wie auch Alruz fand. Reize von 66° lösen Kälteenergie aus, und Alruz erzielte gleiche Resultate mit heissen Applikationen bis 100° C. „Auf den meisten Kältepunkten, nicht auf allen, kann man vermittels Freyscher Druckhaare deutlich Kälte auslösen." Die durch faradische Reizung ausgelöste Kälteempfindung, welche zuerst Blix und Goldscheider beschrieben, entsprach nicht den durch adäquate Reize ausgelösten, sie war nicht kontinuierlich, sondern leicht zitternd. Wie ist die paradoxe Kälteempfindung zn erklären: „So paradox es ist, wenn auf hochtemperierte Reize eine kalte Empfindung folgt, so paradox verläuft auch die chemische Wärmeregulation in der Haut der Warmblüter, reagiert auf Abkühlung der Oberfläche mit gesteigerten Verbrennungsintensitäten im Innern, umgekehrt auf Erwärmung der Oberfläche mit herabgesetzter Verbrennung. Ein derartiges gegensätzliches Verhalten der Gefässe gegen äussere Temperatureinflüsse muss auch gegen die für objektive Reize z. T. sehr empfindlichen kälteperzipierenden Organe wirksam sein." Die Wärmepunkte sind schwieriger nachzuweisen als die Kältepunkte, darum darf man nicht sogleich auf eine kleinere

Anzahl derselben schliessen. Selbst Kältepunkte können auf warme Applikationen warm reagieren. Die Heissempfindung von Alruz, aus Kälte und Wärme zusammengesetzt, bestreitet der Vf. wegen der gegensätzlichen Qualität dieser Empfindungen und ihre verschiedene Reaktionszeit. Auf Druck und faradische Reize reagieren die Wärmepunkte weniger stark als die Kältepunkte. Schmerzpunkte sind nicht überall vorhanden, die Druckpunkte zeigen eine sehr verschiedene Reizschwelle auf den verschiedenen Teilen der Haut: gegen Temperaturreize verhalten sie sich ganz indifferent. — **W. Churchill, Die Orientierung der Tasteindrücke an den verschiedenen Stellen der Körperoberfläche. S. 478.** E. H. Weber hatte gefunden, dass, wenn man einen Buchstaben auf die Haut geschrieben, durch den Tastsinn erkennen soll, er auf der Stirne verkehrt geschrieben werden muss, auf dem Hinterhaupte aber in seiner gewöhnlichen Stellung, auf dem Bauche umgekehrt, auf dem Kreuzbein verkehrt und umgekehrt. Nämlich, so bemerkt er, „wir haben uns daran gewöhnt, die Buchstaben in der Erinnerung uns so vorzustellen, wie wir dieselben mittels des Gesichtes zu lesen pflegen und wie wir sie schreiben.“ Vf. konnte durch seine Versuche nur den zweiten Befund W.s bestätigen: am Hinterhaupte werden die Buchstaben „richtig“ oder vom Standpunkte des Schreibers aus wahrgenommen. Im Gegensatz zu Weber fand er, dass wir auf der Rückseite die Buchstaben „richtig“ auffassen. Das Ergebnis W's auf der Stirne wird bestätigt; inbezug auf die Vorderseite finden sich Abweichungen von W., nur wenige Versuchspersonen stimmen inbezug auf Bauch und Brust mit ihm. Die Resultate mit Blinden sind ziemlich dieselben wie bei Normalen. „Dass eine bestimmte Lage als die ‚richtige‘ erkannt wird, dies heisst so viel, als dass die Lage an dieser Stelle am ähnlichsten derjenigen erscheint, in der die Buchstabenform ihre symbolische Bedeutung durch das Lernen und Ausüben des Lesens erhalten hat. Tatsächlich sind dann alle Stellungen bei diesem ersten einheitlichen Orientierungsschema nichts als reine Translationen aus der Lage, in welcher der Buchstabe auf einer aufrecht vor uns stehenden Tafel angeschrieben ist.“ Was auf die Stirne geschrieben wird, stellen wir uns vor wie durch ein Transparent gesehen, es muss also in Spiegelschrift aufgezeichnet werden, um es richtig zu lesen. — **Ed. v. Hartmann, Kausalität und Finalität.** Gegen E. König, der im 19. Bd. der Philos. Studien die Naturzwecke bestritt.

4. Heft: D. Avramoff, Arbeit und Rhythmus. S. 515. Bei Hebung von Gewichten ergab sich, dass „der vorgeschriebene Takt unmittelbar nur geeignet ist, die Quantität der Arbeitsleistung zu erhöhen. Angenehmer wirkt aber das selbstgewählte als vorgeschriebene Tempo.“ Insbesondere beim Schreiben erzeugt der vorgeschriebene Rhythmus Unlustgefühle und befördert die Ermüdung. „Das sehr schnelle Tempo macht die Handschrift in jeder Beziehung, insbesondere hinsichtlich Druck

und Zeit, ganz unregelmässig.“ — **W. Wirth, Der Fechner-Helmholtzsche Satz über negative Nachbilder und seine Analogien. S. 563.** Der Satz lautet: „Der Wert aller negativen Nachbilder ist für alle Qualitäten des reagierenden Reizes dessen Intensität direkt proportional.“ „Alle Nachbildererscheinungen können vorläufig noch in doppelter Weise erklärt werden, entweder als blosse Erregbarkeitsänderung der normalen Substrate oder als Beimischung einer zur reagierenden Intensität proportionalen Miterregung eines selbständigen Substrates.“ „Die Beimischungshypothese kann vorläufig am leichtesten mit irgend einer allgemeinen Farbentheorie in Einklang gebracht werden.“ — **W. Wirth, Das Spiegeltachistoskop. S. 687.** Der neue Apparat soll „vor allem zu einer beliebigen, momentan vorübergehenden Variation kontinuierlich dargebotener Bilder dienen.“ — **Derselbe, Ein neuer Apparat für Gedächtnisversuche. S. 700.** „Mit sprungweise fortschreitender Exposition ruhender Objekte.“ — **W. Gent, Volumcurven bei Gefühlen und Affekten. S. 715.** Es wird die Veränderung des Volumpulses bei den drei von Wundt angenommenen Gefühlspaaren untersucht, ohne jedoch für die W'sche Theorie Stellung zu nehmen. Bei kurzdauernder Spannung ist die Pulsverlängerung charakteristisch. Das chronische Spannungsgefühl zeigt niedriges Niveau der Volumkurve, Pulserniedrigung und Verlängerung. Das Lösungsgefühl zeigt physiologisch konträre Symptome zum Spannungsgefühl. Die Pulsverkürzung ist das sicherste Symptom. Bei gleichzeitigem Unlust-, Spannungs- und Erregungsgefühl „sinkt die Volumkurve beim ausgesprochenen Unlustgefühl immer sehr stark unter das normale Niveau, wobei die Pulshöhen enorm reduciert werden können (auf das sieben-bis zehnfache).“ Bei Vereinigung von Lust und Spannung „erzeugt das Gefühl der Lust immer ein Anschwellen des Armvolumens mit Zunahme der Pulshöhen.“ Das Erregungsgefühl bewirkt Abflachung der Atmung, Beschleunigung und zeitweise Unregelmässigkeit. Das Armvolumen nimmt ausnahmslos zu; aber nie so stark, wie man es beim Lösungs- oder Lustgefühl beobachtet. Bei der „Beruhigung“ verhält sich Atmung und Puls entgegengesetzt zum Erregungsgefühl. „Die Atmung innerhalb der Reizphase wird langsamer und flacher, sie dehnt sich. Die Volumkurve sinkt nicht sofort zu Beginn der Suggestion, sondern allmählich unter Herabminderung der Pulshöhe und unter Pulsverlängerung.“ Der excitierende Affekt macht die Atmung unregelmässig. Das Armvolumen unterliegt Schwankungen, die aber andauernd nicht zu hoch und nicht zu niedrig sind. Unter dem Einfluss lustvoller Affekte wird die Atmung etwas frequenter. Das Sinken des Pulses ist nicht mit Verminderung der Pulshöhe verbunden; anfangs ist der Puls verkürzt, der Blutdruck hoch. Die asthenischen Unlustaffekte bewirken eine Senkung des Armvolumens. Die Pulse sind verlängert.

Bei den asthenischen Unlustaffekten sinkt das Armvolumen stark unter Verminderung der Pulshöhe. Die Pulse sind durchweg verkürzt." — **W. Wundt, Schlusswort des Herausgebers. S. 793.** W. kündigt den Schluss der „Philos. Studien" nach 20jährigem Bestande. Ihr Programm wird in grösserem Massstabe fortgesetzt im „Archiv für die gesamte Psychologie" unter der Redaktion von E. Meumann.

Rivista filosofica. Direttore: Senatore C. Cantoni. Anno IV. (Vol. V.), Facsic. 3—5; Anno V. (Vol. VI.), Fasc. 1. Pavia, Successori Bizzoni. 1902/3.

Vol. V.: G. Vidari, Civiltà e moralità. p. 301. 1. Bedingungen, denen die Moralität genügen muss, damit die Zivilisation möglich werde und Förderung erfahre. 2. Einfluss dieser so gestalteten Moralität auf die Kultur. 3. Zieht Fortschritt in der Kultur notwendig nach sich den Fortschritt in der Moralität? — **G. Gentile, L'unità della scuola secondaria e la libertà degli studi. p. 331.** (Forts. u. Schluss). Zweck der *scuola secondaria* ist die allseitige Geistesausbildung: Sprache (ital. lat., griech.), Geschichte (Profan-, Literatur-, Kunst-, Moral-, Religions-Geschichte), Synthese (Physik, Chemie, Anatomie, Physiologie, Botanik, Zoologie), Analyse (Mathematik), Reflexion (Philosophie). — **C. Cantoni, Studi Kantiani. p. 351.** Die Lehre von Raum und Zeit. Das transscendentale Objekt. Die Kausalität, besprochen im Anschluss an folgende Puklikationen: Reininger, Kants Lehre vom inneren Sinn; Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität; Vaihinger, Die transcendentalen Deduktionen der Kategorien; Wartenberg, Der Begriff des transscendentalen Gegenstandes; Id., Sigwarts Theorie der Causalität im Verhältnis zur Kantischen. — **G. Vidari, Gaetano Negri. p. 461.** Negri ist weniger gross als Denker, wohl aber als der Repräsentant der philosophischen und religiösen Anschauungen seiner Zeit. „Anhänger Kants in der Kritik der reinen Vernunft, ohne sich zu dessen kategorischem Imperativ und dessen Postulaten der praktischen Vernunft zu bekennen, Anhänger Spencers in der mechanischen Auffassung, ohne dessen »Unerkennbares« anzunehmen, hervorragend bemüht um die moralischen und religiösen Interessen, ohne ihnen einen positiven Wert in einer rein deterministischen Auffassung anweisen zu können." — **B. Varisco, Pensiero e realtà. p. 470, 615.** Gedanke und Wirklichkeit betrachtet in Renouviers *Histoire et solution des problèmes métaphysiques.* — **G. Rigoni, L'intuizione dell'esteso. p. 486.** Vf. greift in die Kontroverse zwischen Panizza und Faggi (über die Anschauung des Ausgedehnten) ein. Er unterscheidet: „Den sinnlichen Raum, welcher subjektiv und objektiv zugleich ist; den physischen Raum, der objektiv ist und sich im Universum ausdehnt; den subjektiven Raum,

der in einen psycho-physiologischen und in einen psychischen zerfällt Den sinnlichen Raum können wir auch den phänomenalen, den physischen und psycho-physiologischen, den realen, den psychischen den mentalen Raum nennen". — **A. Pagano, La teoria della pena nell'Etica di Guglielmo Wundt. p. 500.** Darlegung und Kritik der in Wundts Ethik vertretenen Auffassung von der Strafe. — **E. Sacchi, Le idee di Brunetière sulla Tragedia. p. 519.** — **A. Faggi, Un libro d'estetica. p. 533.** Längere Polemik gegen Croces Aesthetik. — **V. Alemanni, La filosofia di Pietro Ceretti. p. 589.** Vf. bespricht die Stellung Cerettis insbesondere gegenüber dem hegelianischen System und gibt eine Darstellung seiner Lehren. „Das System Cerettis kann man ein System des Bewusstseins oder des Geistes oder ein pneumatologisches nennen". — **A. Groppali, Il problema dell'origine e del fondamento intrinseco del diritto nelle opere di Romagnosi. p. 634.** 1. „Wir können also den Schluss ziehen, dass, wenn die Auffassung R's vom Naturrecht theologisch ist in ihren Voraussetzungen, sie hingegen naturalistisch ist in ihrer innersten doctrinellen Verkettung und in den Konklusionen, zu denen sie gelangt, weil, wenn einmal diese notwendigen Beziehungen und der Mensch selbst gegeben sind, zwischen ihre beiderseitigen Aktionen und Reaktionen sich nicht mehr die verborgene Willkür irgend einer Gottheit mischt, sondern die Macht des Causalitätsprincips." 2. R's Stellung zu Spencer. — **G. De la Valle, Il problema dell'avoluto co particotare signardo alla doktrina di Gaetano Negri. p. 660.** Bei der Frage über das Absolute fällt Negri in denselben Pantheismus, den er zu bekämpfen unternimmt. Sein *Essere Universo,* welches in sich Ursache und Wirkung, Subjekt und Prädikat enthält, welches emporsteigt nicht durch die Verwirklichung einer seiner Natur eingepflanzten Möglichkeit, sondern auf irgend eine andere unbestimmte Weise, ist ein wahres Geheimnis". — **B. Croce, Questioni estetiche. p. 668.** Replik auf Faggis Polemik. (vgl. p. 533.)

Vol. VI.: F. Bonatelli, Alcuni schiarimenti intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione p. 3. (Forts. folgt.) — **G. Zuccante, La donna nella dothrina di Socrate. p. 13.** Des Sokrates hohe Auffassung von der Frau; diesbezüglicher Einfluss der Aspasia auf ihn. — **G. Rigoni, I metodi psicofisici. p. 78.** Vf. bespricht die Wundt'sche Methode der Minimaländerung und bekämpft dieselbe in wesentlichen Punkten. — **R. Mondolfo, L'educazione secondo il Romagnosi. p. 92.** (Forts. folgt). — **C. Cantoni, L'ultimo carteggio di Kant. p. 115.** Kants Briefwechsel. III. Bd. — Rezensionen Vol. V. p. 384—421; 538—570; 674—704. Vol. VI. p. 126—150. — Kritik bezw. Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften Vol. V. p. 455—458; 570—575; 581—586; 717—720. Vol. VI. 156—158. — Fisichella, La filosofia ed i nuovi regolamenti

universitari. p. 421. — Pro philosophia. p. 439. — Cantoni, Sul nuovo regolamento delle scuole di Magistero. p. 704. — Mitteilungen; Bücheranzeigen.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Rivista internazionale di scienze sociali.** Anno X. vol. XXIX e XXX. Fasc. 113—120. (Mai—Dezbr. 1902.) Anno XI. vol. XXXI. Fasc. 121 e 122 (Jan. u. Febr. 1903.) Direzione: Roma, Via Torre Argentina 76.

Vol. XXIX: **G. Toniolo, Lo sviluppo del cattolicismo sociale dopo l'Enciclica Rerum novarum. p. 3.** Im Anschluss an Turmanns Ausführungen über denselben Gegenstand bespricht T. die Einwirkungen der Enzyklika „Rerum novarum" auf die Entwicklung des sozialen Katholizismus. — **G. Tuccimei, Gl'istinti secondo la teoria dell' evoluzione. p. 12.** Inbezug auf Ursprung und Wesen des tierischen Instinktes „kann weder das ursprüngliche System Darwins von der stufenweisen Evolution, noch das neuerdings aufgestellte von der regressiven Angewöhnung vor der Kritik bestehen, will man sich nicht evidenter Widersprüche oder einer Verdrehung offenkundiger Tatsachen schuldig machen, oder zu Deduktionen gelangen, die sich mit den Ergebnissen der heutigen Wissenschaft nicht vereinigen lassen." — **E. Vercesi, L'idea di patria e l'umanitarismo. p. 30.** Mit Goyau (L'idée de patrie et l'humanitarisme) vertritt V. den Satz, dass „die grossen Ideen der allgemeinen Brüderlichkeit und Humanität niemals in Widerstreit treten dürfen mit der Idee des Vaterlandes." — **L. Caisotti, Una riforma elettorale fondata sull' ordinamento di classe. p. 39. — A Corsi, Il divorzio. p. 169.** Eine Studie über die Ehescheidung in der italienischen Gesetzgebung, in den Entscheidungen italienischer Gerichtshöfe, sowie in den Gesetzgebungen der meisten ausseritalienischen Länder. — **G. Piovano, Lotta dei cattolici francesi per la conquista della libertà d'insegnamento. p. 191.** Geschichte des Kampfes der französischen Katholiken für die Freiheit des Unterrichtes von 1814—1880. — **A. Cantono, Il riposo festivo. p. 212.** Die Sonntagsruhe in den verschiedenen Gesetzgebungen; die Bewegung zur Herbeiführung derselben. — **A Boggiano, La funzione economica degli ordinamenti professionali. p. 337, 497.** Die ökonomische Funktion der Organisation nach Berufen. — **G. Toniolo, Per la legislazione agraria. p. 363.** Vorschläge zur Reform der ländlichen Kontrakte. — **E. Costanzi, Un arbitrato episcopale. p. 508.** Das zu Québec eingerichtete bischöfliche Schiedsrichteramt für Streitsachen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern. — **C. Bruno, La guerra sul mare secondo alcune recenti**

publicazioni francesi. p. 520. — **L. Caissotti, Pensieri sulla filosofia della storia. p. 531.** Apologetische Betrachtung der Geschichte.

Vol. XXX.: G. Toniolo, Il lavoro notturno delle donne in Italia. p. 3. Die italienische Gesetzgebung und die nächtliche Arbeit der Frauen. — **G. Molteni, Politica commerciale ed economica nazionale. p. 11.** Auszug aus Fontana-Russos „I trattati di commercio e l'economia nazionale." Die Politik der Handelsverträge erfährt hierin eine beredte Verteidigung. — **G. Tomassetti, Impero antico e moderno. p. 24, 182.** Ursprung und Natur des römischen Reiches; die „Lex de imperio"; Einheit und Allgemeinheit des Imperiums; das Programm Karls d. Gr. — **A. Giuntini-Bentivoglio, La storia dell'individualismo nell'economia. p. 171.** Besprechung von Supinos „Individualismo economico." Diese Publikation „bringt in einer logischen, gedrängten und vollständigen Synthese Begriff, Ursprung, Entwickelung, Entartung des ökonomischen Individualismus zur Darstellung und übt eine auf scharfsinnigen Argumenten und auf einer ausgedehnten Erudition beruhende Kritik" an diesem System. — **G. Tuccimei, Cause efficienti e finali p. 190, 525.** Vf. erläutert in allseitiger Weise die mechanische und die teleologische Naturauffassung und tritt entschieden für Zweckursachen im Universum ein. — **E. Catani, Leggi sociali in Italia p. 325, 489.** 1. Arbeitsamt und höherer Arbeitsrat. 2. Das Gesetz über die Vertrauensmänner. 3. Das Arbeiterunfallgesetz. Darstellung und Kritik. — **G. Rossignoli, La costituzione ideale p. 337, 516.** 1. Existenzberechtigung der politischen Freiheit. 2. Demokratie und Demopädie. 3. Die Herrschaft der Gesetze: Gesetze und Dekrete; Unabhängigkeit der Obrigkeit; Gleichheit der Bürger vor dem Gesetze. (Forts. folgt). — **E. Agliardi, L'associazione internazionale per la protezione legale dei lavoratori al congresso di Colonia. p. 350.** Bericht über den internationalen Kongress für Arbeiterschutzgesetzgebung zu Köln (1902). — **G. Toniolo, Rinnovamento. p. 371.** Vf. bespricht den Wechsel im Präsidium der „Opera dei Congressi". — **F. Invrea, La riforma delle legge sugl' infortuni del lavoro. p. 504.** Vorschläge zur Reform des Arbeiterunfallgesetzes in Italien. — **G. Toniolo, L'unione internazionale di studi sociali in Friburgo. p. 543.** Die Vorbereitungen für den im Herbst 1903 in Freiburg (Schweiz) abzuhaltenden internationalen Kongress für soziale Studien; praktische Winke.

Vol. XXXI.: Il nostro primo decennio (1893—1903). p. 3. Bericht der Redaktion über das erste Jahrzehnt des Bestehens der Zeitschrift. — **Ed. Catani, La legge italiana circa la cassa nazionale di providenza per la vechiaia ed inabilità degli operai. p. 11.** Das italienische Gesetz der Alters- und Invaliditätsversicherung der Arbeiter, ein im wesentlichen anerkennenswertes Gesetz. — **V.**

Bianchi-Cagliesi, La coscienza religiosa secondo i recenti economisti. p. 25, 196. Das religiöse Bewusstsein in der neueren materialistischen, evolutionistischen und pantheistischen Auffassung. — **L. Caissotti, Il problema delle abitazioni popolari. p. 177.** Die Wohnungsnot in ihren Ursachen, Wirkungen und Lösungen (Patronat, Spekulation, Philanthropie. Eingreifen der öffentlichen Gewalt, kooperative Tätigkeit). — **G. Rossignoli, La costituzione ideale. p. 212.** (Forts.) 4. Teilung der Gewalten, 5. Die Volksvertretung: Naturrechtliche Attribute, organische Konstitution derselben. — **G. Rampa, Il cattolicismo nel secolo ventesimo p. 226.** —

Auszüge aus in- und ausländischen Zeitschriften: Vol. 29.: p. 48—137; 224—305; 394—469; 542—618. Vol. 30: p. 56—131; 210—288; 388—458; 551—631. Vol. 31. p. 60—140; 241—317. — Rezensionen: Vol. 29. p. 137—149; 305—316; 469—480; 618—538. Vol. 30. p. 131—143; 288—307; 458—471; 631—643. Vol. 31. p. 140—158; 417—336; u. A. M. v. Tagan-Baronowsky, Studien zur Theorie und Geschichte der Handelskrisen in England; Ed. Bernstein, Die heutige Einkommensbewegung und die Aufgabe der Volkswirtschaft; F. H. Kraus, Cavour; A. Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels etc.; W. Schmidt, Moltke in seinen Briefen usw. V. M. Kowalewsky, die ökonomische Entwicklung Europas. I. P. A. Damaschke, Aufgaben der Gemeindepolitik; V. W. Jatzi, deutsches Geld und deutsche Währung; M. Neander, Differenztheorie und Börsengeschäfte. — Bibliographische Notizen. — Soziale Chronik. — Nekrologe über Ernst Lieber, Kardinal Riboldi, Contardo Ferrini, Kardinal Parochi. — Dokumente.

2] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von E. Commer, Paderborn, Schöningh. 1902.

17. Bd. 2. Heft: M. Glossner, Zur dogmatischen und apologetischen Literatur. S. 125. 1. L. Jansen. 2. Chr. Pesch. 3. Schiffini. 4. Schell. — **N. Pietkin, Shaftesbury. S. 175.** Das Leben Sch.'s bearbeitet von B. Read. — **Fr. Gabryl, Zum Begriff des Absoluten. S. 207.** Kritik der verschiedenen, besonders der pantheistischen Fassungen des Absoluten. — **J. a Leonissa, Wesen des Übels. S. 225.** Der Areopagite hat das Wesen des Uebels nicht neuplatonisch gefasst. — **A. Degasberi, Die Ideale einer modernen Kunstausstellung. S. 232.** Scharfe Kritik der XIV. Ausstellung der Wiener Sezession. ‚Literarische Besprechungen'. S. 229.

3. Heft. M. Glossner, Gibt es eine katholische Wissenschaft? S. 254. Gegen die Schrift mit gleicher Titelfrage von K. Güttler, der die objektive, auf Verstandeserkenntnis gegründete Bedeutung der Religion misskennt. — **Derselbe, Zur neuesten philosophischen Lite-**

ratur. S. 267. 1. Euken, Thomas v. A. und Kant. 2. Falckenberg, Eukens Kampf gegen den Naturalismus. 3. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele. 4. Gredt, Elementa philosophiae Aristotelicae-Thomisticae. 5. v. Kirchmann-Valentiner, J. Kants Kritik d. r. V. 6. Heinze-Ueberwegs Grundriss d. Gesch. d. Phil. III (9. Aufl.) 7. Bullinger, Hegelsche Logik. — **N. del Prado, de concordia Molinae. S. 301. — J. a Leonissa, Ursprung des Uebels. S. 324.** Die Lehre des Dionysius Areopagita mit dem Kommentar des hl. Thomas. — Literarische Besprechungen. S. 341. — **E. Commer**, Iesus puer recens natus notis manifestis ecclesiam conditam manifestat. S. 370.

3] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik** von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1903.

10. Jahrg. 2. Heft: J. Pokorny, Das Pathos und die Komik. S. 97. Eine gemeinverständliche und vergleichende Darstellung ihres Wesens und ihrer Hauptarten. „Im ganzen ergibt sich also, dass der Humor die unausgeglichenen Gegensätze in der grossen Welt und die daneben unbedeutenden Ungereimtheiten im Kleinleben zur Darstellung bringt, dass er also das Pathetische und das Komische vereinigt, jedoch nicht geradeaus, wie sie oft im Leben nebeneinander vorkommen, sondern so, dass er eine dritte Art von seelischem Gegensatz, nämlich eine Disharmonie im Reiche des Fühlens auf sich nimmt, wodurch es ihm gelingt, das Pathetische im Lichte der Komik und das Komische im Lichte des Pathos zur Erscheinung zu bringen."

3. Heft: M. Lobsien, Experimentelle Studien zur Individualpsychologie nach der Additionsmethode. S. 177. „Wir überschätzen die Uebungsfähigkeit der Kinder, sie ist nur ein Ausdruck geringerer Festigkeit unseres Nervengewebes, und verbindet sich zugleich mit grosser Ermüdbarkeit" (E. Kräpelin). Nach dem Vf. „lassen beide auf eine grössere oder geringere Eindrucksfähigkeit schliessen," die wiederum einen stärkeren oder schwächeren Stoffumsatz bedingt. — **H. Friedrich, Bemerkungen zu den Grundbegriffen der Mechanik im Hinblick auf die neuen Ergebnisse der Naturwissenschaften. S. 189.** Von der Mechanik Newton's zu der von Hertz muss ein Uebergang gesucht werden. Es handelt sich um Raum, Zeit, Bewegung, Masse, Kraft.

Philosophischer Sprechsaal.

Zur Analyse des Raumes.

Der Verfasser der unter diesem Titel erschienenen Erörterungen[1]) wird gestatten, dass einige seiner Gedanken kritisch besprochen werden.

Er geht von der Voraussetzung aus, dass der Raum etwas von den Dingen Verschiedenes und von ihnen unabhängig Existierendes sei, etwas Substantielles.

Aber dies kann so wenig vorausgesetzt werden, dass es vielmehr eines der Probleme ist, in welche sich nach des Verfassers Worten „das Raumproblem aufgelöst hat"; ja es ist vielleicht eines der zuletzt lösbaren.

Herr Al. Müller hält die Selbständigkeit und Substantialität des Raumes für selbstverständlich, so sehr, dass es ihm „immer unbegreiflich war, wie solche, die die Objektivität der Aussenwelt annehmen, den Raum anders fassen können". Aber gerade die Tatsache, dass viele solche Männer den Raum anders fassen können, hätte dem Verfasser Bedenken erregen müssen, ob denn wirklich seine Voraussetzung so selbstverständlich sei. Es kann ja sein, dass diese Männer sich irren; aber dies müsste bewiesen werden, und was erst bewiesen werden muss, darf man nicht zur Voraussetzung machen.

Herr Aloys Müller sagt, dass „jeder der voraussetzungslos und nicht hypnotisiert von Schulmeinungen, Astronomie studiert, sich zu seiner Ansicht bekennen müsse". Ich will nur kurz warnen, von Hypnose und Schulmeinungen zu reden, wo es sich darum handelt, Astronomen gegen Philosophen auszuspielen; wenn es Hypnose durch Schulmeinungen gibt, so gibt es das nicht nur in der Philosophie und Scholastik, sondern sicher auch anderswo. Aber sicher hat Herr Al. Müller recht, dass sich jeder Voraussetzungslose zu seiner Ansicht bekennen muss, aber nur dann, wenn Hr. Müller selbst voraussetzungslos ist und seine Ansicht beweist. Sonst hilft es auch nichts, wenn man spöttische Aeusserungen von ungenannten Astronomen gegen die andere Meinung zitiert.

Vor allem müssten dann aber die Argumente widerlegt werden, welche längst gegen die Substantialität des Raumes vorgebracht worden sind, und die doch wahrlich des Gewichtes nicht entbehren. Ich erinnere nur an das eine Argument: wenn der Raum eine Substanz ist, so ist eigentlich die ganze Welt verdoppelt: an dem nämlichen Orte sind dann immer zwei Dinge, der Raum und ein Körper; damit ist aber weder für die Erklärung des Ortes noch für die der Bewegung irgend etwas geleistet, da der Raum ohne jede Differenzierung ist. Man müsste dann wieder fragen, wodurch irgend ein Ort des Raumes be-

[1]) Phil. Jahrb. 1903 S. 49 ff.

stimmt werde, und wie sich ein Körper durch den Raum bewege. Also nur überflüssige Verdoppelung.

Soll ich Herrn Al. Müller verraten, dass wir Philosophen die Meinung von der Selbständigkeit des Raumes als eine naive Projektion abstrakter mathematischer Vorstellungsgewohnheit in die Wirklichkeit betrachten?

Und soll ich ihm noch verraten, dass das einzige objektive Bedenken gegen unsere Meinung von der Unselbständigkeit des Raumes in dem Gedanken von leeren Zwischenräumen besteht, von denen man gar nicht weiss, ob es solche gibt, ja geben kann?

Herr Al. Müller glaubt durch das, was gegen die neuscholastische Definition des Raumes: „Möglichkeit von ausgedehnten Körpern", gesagt werden kann, auch die alt- und neuscholastische usw. Meinung von der Unselbständigkeit des Raumes widerlegt zu haben. Aber diese Meinung hängt mit jenem Definitionsversuch gar nicht wesentlich zusammen. Ich erlaube mir z. B., obwohl ich von der Unselbständigkeit des Raumes ebensosehr wie von der Farbe überzeugt bin, den Raum doch ganz anders zu definieren: der Raum ist die *in abstracto* gedachte und vorgestellte Ausdehnung der Körper.

Indessen müsste man jene neuscholastische Definition anders würdigen und, wenn man sie verwirft, anders widerlegen als Herr Al. Müller. Sie will die Definition eines Begriffes sein, und nicht die einer Sache! Denn die Sache, den ausser den Körpern bestehenden Raum, leugnen ja gerade die Neuscholastiker. Wollte man, wie Herr Al. Müller es tut, annehmen, unser Aetherraum sei begrenzt, und dann ein zweites Weltall annehmen, welches mit unserem in keiner Verbindung stehe, so wird wohl die ganze Neuscholastik sagen, dass dies unmögliche Annahmen sind, also nichts beweisen.

Ganz anders müsste man gegen die Definition vorgehen. Man müsste sagen: Den Raum brauchen wir für die Bewegung der Körper, und er muss in gleicher Weise dort sein, wo Körper sind, wie dort, wo keine sind. Was soll nun da die „Möglichkeit ausgedehnter Dinge" bedeuten? Und eine Möglichkeit kann doch nur auf Grund einer Wirklichkeit gesagt werden. Was ist denn die Wirklichkeit, welche der „Möglichkeit ausgedehnter Dinge" zugrunde liegt? Wenn man diese Wirklichkeit nicht einfach in die göttliche Schaffensmacht verlegt — womit aber nichts geholfen wäre —, so bleibt doch nur der Raum als reale Ausdehnung übrig: weil reale Ausdehnung da ist, können ausgedehnte Körper da sein. So müsste man jene Definition widerlegen.

Auf den Einwurf der Zwischenräume und des äussern Raumes könnte die Neuscholastik nicht so schlecht erwidern: wir nennen die Zwischenräume — wenn es solche gibt — „Möglichkeit ausgedehnter Körper", weil die Lage der Körper zwischen denen ein Zwischenraum ist, derart ist, dass ohne weiteres andere Körper zwischen sie eintreten und dort bleiben können. Und das, was man ausserhalb der angenommenen Grenzen der Welt sich denken kann, nennen wir ebenso, weil dort ohne Hindernis Körper sein könnten, indem z. B. die vorhandenen Körper sich weiter ausdehnen.

Ich sage dies nur, um zu zeigen, dass diese Dinge nicht so einfach und selbstverständlich sind, dass hier vielmehr ganze Probleme vorliegen, z. B. das der Möglichkeit leerer Räume zwischen den Körpern. Ich selbst sage freilich, dass der sog. Zwischenraum, sowie auch das, was ausserhalb der Weltgrenzen

ist, wenn die Welt begrenzt ist, eben nichts ist. Doch zu genauerer Erklärung hierüber ist hier noch nicht die Zeit.

Ob der Raum unendlich oder endlich ist?

Wer diese Frage analytisch behandelt, müsste vor allem darstellen, wie man überhaupt auf den Gedanken kommt, ob der Raum unendlich sei, dann würde auch der Begriff dieser Unendlichkeit beleuchtet werden.

Ich gebe nun vor allem Herrn Al. Müller zu, dass die Behauptung einer potentialen Unendlichkeit hier gar keine wesentlichen Dienste leistet. Nur möchte ich bemerken, dass sie doch zu der Definition des Raumes als Möglichkeit ausgedehnter Dinge sehr gut passt. Für die Erklärung der Wirklichkeit ist freilich durch beides nicht viel gewonnen.

Ich gebe ebenfalls Hrn. Al. Müller zu, dass sein Raum — ich meine nicht den, welchen er einnimmt, sondern den Raum nach seiner Auffassung — unendlich sein muss. Aber nicht aus dem Grunde, welchen er angibt, sondern deshalb, weil im Wesen des Raumes, wenn derselbe ein selbständiges Ding ist, kein Grund zu einer Begrenzung liegt, und weil es nichts gibt, was ihn von aussen begrenzen könnte. Seinen Beweisgrund erkenne ich nicht an. „Eine Grenze kann ihrem Begriffe nach nur Raum von Raum scheiden. Eine Grenze des ganzen Raumes ist ein logischer Widerspruch.“ Herr Al. Müller setzt also voraus, im Begriffe der „Grenze“ liege es, Gleichartiges von Gleichartigem zu scheiden. Dies kann ich aber durchaus nicht im Begriffe der Grenze finden. Oesterreichs Grenze scheidet nicht Oesterreich von Oesterreich, sondern Oesterreich von anderen Ländern. Nun kann man allerdings sagen, Länder seien gleichartige Dinge. Gut. Aber Frankreichs Westgrenze ist der atlantische Ozean, der kein Land ist. Und wird entgegnet, dass der atlantische Ozean ebenso ein Teil der Erdoberfläche ist, wie Frankreich, also auch ein gleichartiges Ding, so ist doch die Oberfläche des Ozeans seine Grenze, welche ihn nicht von Gleichartigem scheidet, sondern von der Luft. Und sagt man die Luft sei doch auch ein Körper, also etwas dem Wasser Gleichartiges, so macht es doch für den Ozean nichts aus, ob die Luft da ist oder nicht. Wäre sie auch nicht da, und kein anderer Körper an ihrer Stelle, so würde doch der Ozean einmal aufhören und eine Oberfläche haben. Grenze ist eben das Aufhören eines Dinges, worüber hinaus nichts mehr von dem Ding ist, gleichviel ob etwas Anderes dort ist oder nichts. Also ist Grenze des Raumes kein logischer Widerspruch. Mit demselben Rechte würde Herr Müller beweisen, dass es unendlich viele Körper geben müsse, da Grenze, weil nur Gleichartiges von Gleichartigem scheidend, immer nur Körper von Körper scheiden, aber nicht einfach das Aufhören der Körper bedeuten könne.

Indessen führt Herr Al. M. diesen Beweis nicht, und zeigt dadurch, dass er tatsächlich nicht aus dem Begriffe der Grenze, sondern vielmehr aus dem Begriffe des Raumes den Beweis der aktualen Unendlichkeit entnimmt, was bei seinem Raumbegriff, wie gesagt, seine Richtigkeit hat.

Indem er nun unter der Voraussetzung, dass der Raum unendlich sei, die Frage aufwirft, ob im unendlichen Raume das Weltall (= die Gesamtheit der Körper) begrenzt sei oder nicht, kommt er zu dem Dilemma, dass für beide Annahmen gewichtige Gründe zu sprechen scheinen. Er lässt indessen die beiderseitigen Gründe dahingestellt, und verweist auf einen für alle Fälle mög-

lichen, höheren Weg zur Lösung des Dilemmas: die Möglichkeit des vierdimensionalen Raumes. Er glaubt nämlich, dass unter der Voraussetzung einer 4. Dimension der uns gegebene dreidimensionale Raum [1]) sowohl in einer Beziehung endlich, als in anderer Beziehung unendlich sein könne.

Damit ist nun eigentlich ein ganz neues und eigenartiges Problem aufgerollt. Ich erlaube mir daher einige Vorbemerkungen hiezu.

Vor allem müsste man sich doch, ehe man die 4. Dimension proponiert, über die 3 Dimensionen klar werden, was sie sind und bedeuten. Hr. Al. M. unterlässt dies.

Und dies ist um so empfindlicher, da er bisher von dem Raum gesagt hat, dass er unendlich sei, d. h. vom Raume überhaupt: eine Behauptung, die dann, wenn es eine 4. Dimension gibt, natürlich vom vierdimensionalen Raume gelten muss und nicht mehr vom dreidimensionalen gelten kann, der ja dann nur eine Erscheinung oder Gestalt im vierdimensionalen Raume sein könnte.

Also vor allem wäre eine Auseinandersetzung über die 3 Dimensionen erforderlich. Indessen will ich sofort an die Prüfung dessen gehen, was Hr. M. über den vierdimensionalen Raum sagt.

Er erklärt die gleichzeitige Existenz eines drei- und eines vierdimensionalen Raumes für möglich

Hr. M. geht dabei von der Annahme eines zweidimensionalen Wesens aus, das sich auf einer Kugeloberfläche befinde. Obwohl an sich nur zweidimensional, gehöre es doch durch die Krümmung der Fläche einem dreidimensionalen Raume an, ohne dass es sich aber dieser Tatsache bewusst sein könne. Analog, meint Hr. M., könnten wir dreidimensionale Wesen, wenn der Raum, in dem wir uns befinden, gekrümmt wäre, samt unserem Raume einem vierdimensionalen Raume eingeordnet sein, ohne uns desselben bewusst werden, oder ihn uns vorstellen zu können.

[1]) Hier liegt ein Lapsus vor. Das Dilemma, ob unendlich oder endlich, zu welchem Hr. M gekommen war, betraf die Grösse unseres Weltalls im Raume, und nicht den Raum selbst, von welchem ja Hr. M. ohne Schwanken feststellte, dass er unendlich sein müsse. Der jetzt unternommene Lösungsversuch hat aber nur für ein solches Dilemma einen Sinn, bei dem es sich um Endlichkeit oder Unendlichkeit des dreidimensionalen Raumes handelt. Denn das ist klar, dass es sich hier um den ganzen dreidimensionalen Raum handelt. Die Grösse des in diesem befindlichen Weltalls wird durch den Lösungsversuch mit der 4. Dimension gar nicht berührt. Denn wenn die Unendlichkeit unseres Weltalls in Frage steht, so kann selbstverständlich nur von seiner Unendlichkeit im dreidimensionalen Sinne die Rede sein, da es selbst nur dreidimensional ist, d. h. es kann nur in Frage stehen, ob unser Weltall den in seiner Art unendlichen dreidimensionalen Raum, ebenso unendlich wie er, ausfüllt, oder, selbst begrenzt, nach den 3 Dimensionen, nicht ausfüllt. Für diese Frage hat aber die 4. Dimension gar nichts zu bedeuten. Gibt es eine, so kann das Weltall den dreidimensionalen Raum ebenso ausfüllen wie nicht ausfüllen. Ich habe oben, von diesem Lapsus absehend, den Lösungsversuch so behandelt, wie er ausgeführt war, als ob es sich in dem zu lösenden Dilemma um den Raum selbst, und nicht um das Weltall handelte, da der Gedanke der 4. Dimension ganz selbständige Bedeutung hat.

Zu diesem Gedankengange habe ich zu bemerken, dass es nicht klar ist, warum jenes fingierte zweidimensionale Wesen von der Tatsache einer 3. Dimension, der sein Raum, die Kugelfläche, angehört, kein Bewusstsein haben könne.

Doch ganz abgesehen hievon, wie will Hr. M. den Satz begründen, dass „wir nicht das mindeste Recht hätten, unsere dreidimensionale Anschauung als die höchstpotenzierte zu betrachten"? Er sagt, dass uns der Analogieschluss dazu zwinge, die Möglichkeit einer 4. Dimension anzunehmen. Wie kann uns ein Analogieschluss zwingen, der von einer Fiktion ausgeht? Ein zweidimensionales Wesen ist ja offenbar eine Fiktion; wir kennen die zweidimensionalen Gestalten nur als Gedankendinge, und inbezug auf die Wirklichkeit sind sie nichts als die Begrenzungen und Oberflächen der Körper; als Dinge von eigenem Sein und selbständigem Wesen kennen wir sie so wenig, dass sie uns als solche unmöglich scheinen.

Und die zwei Dimensionen selbst? Ach, sie sind ja nur ein künstliches Gebilde, von uns in den Raum, den wir vor uns haben, hineingedacht, um ihn zu messen. Dieser Raum selbst aber ist etwas als wirklich Gegebenes.

Nun kommt aber das Wichtigste. Exakte Denker nehmen etwas nicht empirisch Gegebenes nur dann an, auch nur hypothetisch, wenn sie daraus etwas empirisch Gegebenes erklären zu können glauben. Was soll nun die 4. Dimension? Hier liegt das *punctum saliens*.

Wirklich glaubt man einen solchen Anhaltspunkt für den Gedanken einer 4. Dimension zu haben. Sehr richtig sagt Hr. Müller: „Der Kern der neuen Raumlehre liegt darin, dass sie den Raum, der bisher als eben betrachtet wurde, nun als gekrümmten auffasst." Ja, dies ist tatsächlich der Kern.

Aber hier setzt nun auch die Kritik aufs schärfste ein. „Der Raum, der bisher als eben betrachtet ward, wird nunmehr als gekrümmt aufgefasst!" Ich kann mich nicht enthalten, diesen Gedankengang nahezu für naiv zu erklären. Wer hat denn bisher den Raum unserer Erde für eben angesehen? Niemand, ausser wer schon an eine 4. Dimension glaubte. Wie kann denn der gegebene Raum als eben gedacht werden, ausser in Rücksicht auf eine mitgedachte, ausser ihm liegende Dimension, welche das Mass für sein Ebensein abgibt? Wer kann denn eine Linie als gerade denken, wenn er nicht an eine ausser ihr vorhandene Dimension denkt, in welcher die Linie gekrümmt sein könnte, aber nicht ist? Wer kann denn eine Fläche als eben denken, wenn er nicht eine ausser ihr liegende 3. Dimension denkt, der gegenüber die Fläche eben ist?

Der richtige Gedanke wäre der, dass man bisher auf den Raum unserer Welt weder das Attribut „Eben", noch das Attribut „Gekrümmt" glaubte anwenden zu können, da er selbst alle möglichen Mannigfaltigkeiten des Ausgedehntseins in sich enthalte, und daher nach keinem äuseren Gesichtspunkt inbezug auf seine Gestalt gemessen und beurteilt werden könne. Jetzt aber glaubt man sagen zu dürfen, dass der Raum unserer Welt entweder eben oder gekrümmt sein müsse.

Es ist nun klar, dass wir das Recht haben, nach der Berechtigung dieser neuen Auffassung zu fragen. Welche Anhaltspunkte liegen dafür vor, dass unser Raum gekrümmt sei oder auch nur sein könne?

Ich glaube, dass diese ganze Auffassung einfach in der Luft hängt. Hr. Al. Müller sagt allerdings, „Riemann und Helmholtz hielten es für möglich, dass

an den zu Parallaxenbestimmung in den Raum gelegten ungeheuren Dreiecken eine Verschiebunng unter dem Enfluss des als existent vorausgesetzten vierdimensionalen Raumes konstatiert werden könne, wenn es einmal gelingen sollte, eine grössere Standlinie zu erhalten, als es die Verbindungslinie von Aphel und Perihel ist".

Ich erlaube mir die Vermutung auszusprechen, das hier ein fundamentales Misverständnis vorliegt. Der Raum ist eben, kann bei Riemann nur bedeuten, dass eine im Raume gebildete ebene Figur, d. h. die nach dem Masse seiner 3 Dimensionen eben ist. auch absolut eben ist. Setzt nun Riemann-Helmholtz voraus, dass der Raum selbst gekrümmt sei, so wird eine nach seinen 3 Dimensionen ebene Figur nicht absolut eben sein, sondern wirklich gekrümmt; aber sie ist das eben in der 4. Dimension. Und so kann diese Krümmung, so lange man nicht eine Bewegung des ganzen dreidimensionalen Raumes annimmt, nie von uns bemerkt werden. da uns die 4. Dimension fehlt. Denken wir uns aber unsern Raum bewegt, so meint Riemann-Helmholtz, dass dann eine Verschiebung unserer Raumfiguren (z. B. eines astronomischen Dreiecks) stattfinden könnte, welche uns bemerkbar wäre. Aber wie könnte dies sein? Hr. M. gebraucht als Gleichnis die Fiktion, dass auf einer Ei-Oberfläche ein ihr angehöriges Dreieck sich fortbewege. Aber das ist ja etwas unmögliches. Von seiner Stelle gerückt, würde das Dreieck nicht mehr auf die Eioberfläche passen, und es kann überhaupt nicht fortrücken. Man müsste den Fall als Gleichnis annehmen, dass das Ei aus bildsamem Stoffe bestehe und nun seine Form verändert. Dann wird auch ein darauf angenommenes Dreieck sich verändern. Aber wie mir scheint, nur in der 3. Dimension; angenommen die volle Bildsamkeit des Stoffes, würden zwar die Seiten des Dreiecks andere Krümmungen erfahren; aber die Krümmung ist ja eine Sache der 3. Dimension; die Längen der Seiten und die Winkel der Seiten, und der Inhalt des Dreiecks würden sich, soweit die 2 Dimensionen in Betracht kommen, gleichbleiben. Nur wenn irgend eine Starrheit im Stoffe wäre, könnte der Fall eintreten, dass eine Seite zerrissen, und die Fläche des Dreiecks auseinandergerissen oder eingerissen und geschichtet würde.

Wenn es aber einmal an die Bewegung des dreidimensionalen Raumes geht, so müssen noch ganz andere Dinge stattfinden. Gibt es eine 4. Dimension, kann sie nur als eine neue Mannigfaltigkeit gedacht werden, die unseren 3 Dimensionen übergeordnet ist, wie die 3. Dimension den zwei ersten. Mannigfaltigkeit der Ausdehnung ist aber auch Mannigfaltigkeit der Bewegung. Bewegen sich aber die dreidimensionalen Dinge in der 4. Dimension, so muss eine beständige Veränderung vor sich gehen, durch welche unsere Weltkörper mit anderen Dingen in örtliche Nähe treten, von denen sie früher in der 4. Dimension entfernt waren. Solche Veränderungen müssten stetig vorkommen, ebenso wie Dinge der 2 ersten Dimensionen, z. B. die Oberflächen von Staubkörnern, fortwährend in der 3. Dimension sich bewegen und fortwährend mit anderen zweidimensionalen Dingen z. B. den Oberflächen von Luftatomen, in unmittelbare Berührung kommen. Also müssten derartige Veränderungen auch längst in unserer Sphäre eingedrungen und uns zur Wahrnehmung gekommen sein. Der Gedanke scheint mir nur dadurch abgewendet werden zu können, dass man das Verhältniss der 4. Dimension zu unseren dreien nicht für analog mit dem der

3. Dimension zu den zwei ersten Dimensionen erklärt. Was soll aber dann die 4. Dimension sein?

Gesetzt nun aber, man würde wirklich einmal eine Verschiebung eines astronomischen Dreiecks erfahren. Wie würden wir sie erfahren? Als eine solche in den drei Dimensionen. Und was würden wir daraus schliessen? Dass in der Lage der Fixsterne eine Veränderung vor sich gegangen ist. Wie soll daraus eine vierte Dimension erkannt werden? Man hat bereits eine Bewegung der Sonne erkannt, und schon deren Richtung bestimmt, bestimmt nach den drei Dimensionen unseres Raumes. Und würden wir die Ursache dieser Bewegung erkennen, so wäre dieselbe wohl ein Zentralkörper, dessen Entfernung von der Sonne unserem Weltraum angehören würde.

Wie kann überhaupt die vierte Dimension nach Analogie der anderen gedacht werden? Der ganze dreidimensionale Raum soll eine Gestalt haben, die durch eine vierte Dimension bestimmt wäre. Aber da hört die Analogie auf. Die Fläche z. B. hat eine Gestalt, die durch die dritte Dimension bestimmt ist. Sie ist aber auch ein ganz unselbständiges Ding. Wo sie ist, da ist auch der dreidimensionale Körper, dem sie angehört; sie bewegt sich nur — auch in ihren eigenen zwei Dimensionen —, wenn sich dieser Körper bewegt. Analog müsste es mit der ganzen dreidimensionalen Welt sein, wenn es eine vierte Dimension gäbe. Diese Welt wäre nur da, weil ein vierdimensionales Ding da wäre, dem sie zugehörte. Und wenn sich etwas in der dreidimensionalen Welt bewegte, so könnte es sich nur bewegen, weil jenes vierdimensionale Ding sich bewegte, dem das dreidimensionale Ding zugehörte, und dessen Gestalt es bildete. Die ganze dreidimensionale Welt wäre nur eine Art von Oberfläche der vierdimensionalen Welt, bezw. die einzelnen dreidimensionalen Dinge, da sie sich unter einander bewegen,— was bei den Flächenteilen eines Dinges nicht stattfindet — wären nur *quasi* Oberflächen von einzelnen vierdimensionalen Dingen.

Ich glaube, dass sich so der ganze Begriff einer 4. Dimension als ein *Nonsens* erweisen muss.

Doch kommen wir zum letzten Punkte, den Hr. Al. Müller in diesem Abschnitt bespricht, und der sein eigentliches Ziel ist. Er glaubt, die vierte Dimension könne das Dilemma lösen, dass unser Raum[1]) sowohl unendlich als endlich sein zu müssen scheint. Denn ist unser dreidimensionaler Raum analog ein Moment des wirklichen vierdimensionalen Raumes, wie z. B. eine Kugelfläche ein Moment unseres dreidimensionalen Raumes ist, so könne, wie die Kugelfläche unendlich ist in sich selbst, so dass auf ihr ein zweidimensionales Wesen ewig fortschreiten könnte, dagegen begrenzt in Hinsicht der dritten Dimension, auch dieser Raum unendlich sein in seiner eigenen Art, so dass wir dreidimensionalen Wesen in ihm fortschreiten können, aber begrenzt durch den vierdimensionalen Raum.

Das ist ein in der Tat sehr schöner Gedanke. Aber er leidet mindestens an dem Fehler, dass das Gleichnis der Kugelfläche für das Ziel des Gedankens nicht genügt. In der Kugelfläche ist nur die mögliche Bewegung des fingierten Dinges unendlich, nicht aber die Ausdehnung; denn das Bewegte kehrt immer an den alten Ort zurück. Hr. Müller hätte eine endlose, etwas ebene Fläche

[1]) Siehe vorige Anm.

in Betracht nehmen müssen, welche ja in seinem Raum auch aktual unendlich ist in ihrer Art, jedoch begrenzt in der dritten Dimension. Nur dann würde er neben der Begrenztheit nach der einen Seite eine wirkliche Unendlichkeit nach der anderen Seite erzielt haben. Und dann könnte er sagen: ebenso könnte unser Raum unendlich sein in seiner eigenen Art, nämlich nach den drei Dimensionen, zugleich jedoch begrenzt in Ansehung der vierten Dimension.

In dieser Form will ich den Gedanken gelten lassen. Aber was ist damit inbezug auf die Unendlichkeit oder Endlichkeit des Raumes erreicht? Von unserem, dem dreidimensionalen, Raume können wir dann denken, was soeben gesagt worden. Gut. Ist dieser aber der Raum? Nein. Denn er ist nunmehr nur noch ein Moment des vierdimensionalen Raumes. Dieser ist nun für uns der Raum. Und so ist die Frage nur verschoben, denn jetzt frägt es sich: ist der Raum, der alle anderen Raumgebilde in sich schliesst, d. i. der gefundene vierdimensionale Raum, endlich oder unendlich? Und dann würde man vor dem alten Dilemma stehen.[1])

Damit komme ich auf den Einwurf gegen die Annahme der vierten Dimension, welchen Hr. Al. Müller selbst als „überraschend" bezeichnet, der in der Tat nicht nur dies, sondern sehr wichtig ist, und den zu beseitigen Herrn M. kaum gelungen sein dürfte.

Wenn man berechtigt ist, eine vierte Dimension ausser unseren dreien anzunehmen, so ist keine Grenze einzusehen für analoge Annahme höherer Dimensionen. Vergeblich sagt Herr M., der Kern der neuen Raumlehre, die eine vierte Dimension annimmt, liege in der Auffassung, dass der dreidimensionale Raum gekrümmt sei, eine höhere Form aber als der gekrümmte dreidimensionale Raum sich nicht denken lasse. Das Letztere ist ja offenbar in der neuen Raumlehre eine ganz willkürliche Annahme. Wenn man sich denken kann, dass unser Raum gekrümmt sei, warum soll man sich dann nicht denken können, dass auch der vierdimensionale Raum gekrümmt sei? Wo liegt denn ein Gesetz, welches da einen Riegel vorschöbe? Ob man die Terminologie ändert und den ebenen Raum zwei-, den gekrümmten dreidimensional nennt, oder nicht, macht aber auch gar nichts aus, das verschiebt nur die Zahl. Denn der Raum, in welchem dann der gekrümmte (also „dreidimensionale" nach der veränderten Terminologie) wäre, kann dann wieder in anderer Art gekrümmt, und somit vierdimensional sein, u. s. f.

Ich bemerke noch kurz, dass Herr M., indem er von den Weltkörpern spricht, die in dem nach seiner Art unendlichen dreidimensionalen Raum sind, behauptet, „ihre Zahl wäre endlich, würde aber den ganzen Raum füllen." Das ist ein offenbarer Widerspruch. Denn da von unseren Weltkörpern doch sicher nur gelten kann, dass jeder einzelne auch in Hinsicht unserer drei Dimensionen begrenzt ist, so ist es unmöglich, dass ihrer eine endlose Zahl den in den drei Dimensionen unendlichen Raum füllen; die Rechnung x. n kann nie ∞ ergeben.

Ich schliesse mit folgenden Sätzen, bezw. Fragen.

---

[1]) Welches freilich für Herrn M. von vorherein gar nicht bestand noch besteht, da er prinzipiell die Unendlichkeit des Raumes behauptet hat, welche natürlich vom vierdimensionalen ebenso wie vom dreidimensionalen gelten muss.

Gegeben sind uns ausgedehnte Körper; ihre Ausdehnung abstrakt gedacht und analog vorgestellt, gibt den Begriff und das sich anschliessende Bild des Raumes, womit die theoretische Geometrie operiert. Etwas anderes ist uns nicht gegeben. Die Dimensionen bilden wir durch Abstraktion von Gestalt und Bewegung, um durch sie die Raumgebilde zu fixieren, zu messen und zu vergleichen. Ihre Dreiheit ist notwendig aus der uns gegebenen realen Ausdehnung.

Der Raum ist objektiv nichts als die Ausdehnung der wirklichen Körper. Nach seiner Unendlichkeit fragen könnte also keinen anderen Sinn haben als den, ob die Körper, d. i. das Weltall, unendlich seien. Das Weltall kann jedenfalls begrenzt sein.

Wo soll nun irgend ein Anhaltspunkt zur Annahme einer vierten Dimension liegen? Und wie sollte auch nur die Möglichkeit einer vierten Dimension zu beweisen sein, da die drei Dimensionen sich als notwendige Abstraktion vom wirklichen Raume erweisen? Wie soll insbesondere der *Nonsens* vermieden werden, dass die vierte Dimension einerseits nach Analogie der dritten zu denken wäre, und doch die dreidimensionalen Dinge als reale und fertige Wesen erscheinen, während die zweidimensionalen derartig auch nicht gedacht werden können, sondern als solche nur Produkte der mathematischen Abstraktion sind?

Und wo soll das Gesetz liegen, welches, wenn einmal zur vierten Dimension aufgestiegen wurde, verböte, noch höher hinaufzusteigen?

So lange auf derartige Fragen nicht eine annähernd befriedigende Antwort gegeben wird, müssen die Spekulationen über eine vierte Dimension als Luftgebilde erscheinen, die der Art der exakten Wissenschaft gerade entgegengesetzt sind.

Passau. Dr. Otto Sickenberger,
Prof. der Philosophie.

Novitätenschau.[1]

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1902.

Zusammengestellt von
Prof. Dr. Jos. Pohle in Breslau
und
Prof. Dr. Jos. Dam. Schmitt in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1901 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Collins, F. How., Epitome of the Synthetic Philosophy of Herbert Spencer. With a Preface by Herbert Spencer. London, Williams and Norgate. 8. 712 p. *Sh.* 21.

Cursus philosophicus in usum scholarum. Auct. plurib. phil. professorib. in Colleg. Exaeten. et Stonyhurst. S. J. Pars I u. VI., S. unt. II. A.: Frick S. J., Carol., u. VII. A.: Cathrein S. J., Vict.

Dictionary of Philosophy and Psychology. Including many of the principal Conceptions of Ethics, Logic, Aesthetics, Philosophy of Religion etc., and Ziving a Terminology in English, French, German and Italian. Written by many Hands and edited by James Mack Baldwin. Vol. 2. London, Macmillan. gr. 8. 908 p. *Sh.* 21.

Dunan, Ch., Essai de philosophie générale. Cours de philosophie. Paris, Delagrave. 840 p. *Fr.* 9.

Eleizalde é Isaguirre, L. M., Compendio de psicología, lógica y ética. 3. edic. Madrid, Fortanet. 8. XII, 491 p. *Pes.* 6.

[1]) Die Herren Verfasser und Verleger philosophischer Werke sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaktion des ‚Philos. Jahrbuch' Rezensionsexemplare einzusenden. Sollte für eine ausführliche Kritik derselben in den „Rezensionen und Referate" kein Raum bleiben, so werden sie unter „Novitätenschau" kurz besprochen. D. R.

Fonsegrive, G. L., Éléments de philosophie. 4. éd. Paris, Lecoffre.
Hagemann, G., Elemente der Philosophie I., S. II. A.
Lopez Muñoz, A., Lecciones de filosofia elemental. 1°. Psicología. 4. edic. Madrid, Romero. 4. 218 p. *Pes.* 3,50.
Mercier, D., S. unt. II. A., III. A. u. VI.
*Paulsen, Fr., Einleitung in die Philosophie. 8. Aufl. Stuttgart, Cotta. gr. 8. XVIII, 464 S. ℳ 4,50.
Sidgwick, H., Philosophy, its Scope and Relations. An Introductury Course of Lectures. London, Macmillan. 8. 270 p. *Sh.* 6/6.
Sortais S. J., Gast., S. unt. VI.
Urráburru S. J., J. J., Compendium Philosophiae scholasticae. Vol. I u. II. S. unt. II. A. u. VI.
Varvello, Fr., S. unt. VII. A.
Wundt, W., Einleitung in die Philosophie. 2. unveränderte Auflage. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVIII, 466 S. ℳ 9.
Zimmer, Fr., Grundriss der Philosophie nach Friedrich Harms. Tübingen, Mohr. gr. 8. XII, 114 S. ℳ 2.

B. Philosophische Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: Ch. Denis. Tom. XLIV., 4—6; XLV., 1—6 u. XLVI., 1—3. Paris, Roger et Chernoviz. Jährl. *Fr.* 22.
Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Dariex. Paraissant tous les deux mois. 11me. année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.
Archiv für Philosophie in zwei Abteilungen, nämlich:
Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Diltey, B. Erdmann und Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. XV., 2—4; XVI. 1 (Neue Folge IX, 2—4; X, 1). Berlin, Reimer. gr. 8. ℳ 12.
Archiv für systematische Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und Ed. Zeller hrsg. von P. Natorp. Berlin, Reimer. gr. 8.
Athenaeum. Szerkeszti Dr. Pauer. Budapest. 8. 4 Hefte.
Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter) Szerkeszti és kiadja Dr. Kiss. gr. 8. 4 Hefte. Budapest *Fl.* 5.
Jahrbuch für Philosophie u. spekul. Theologie. Hrsg. von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 4 Hefte pro Jahr ℳ 9.
Il nuovo risorgimente. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Anno XII. 12 Hefte. Torino, Bocca.
Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Hrsg. von H. Vaihinger. 7. Bd. Hamburg, Voss. ℳ 12.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon 12me année: 1901. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

L'année psychologique. Publiée par A. Binet, avec la colloboration de H. Beaunis et Th. Ribot. 8e année: 1901. Paris, Reinwald. 8. *Fr.* 15.

L'année sociologique. Périodique annuel, publiée sous la direction de Em. Durkheim. 5me année (1900—1901) 1 vol. Paris, Alan. *Fr.* 10.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XIX. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Fréd. Borde. Bruxelles Manceau. 8. *Fr.* 6.

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XXVII. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährlich $ 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt hrsg. von C. Gutberlet. XV. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. *M.* 9.

Philosophische Studien. Hrsg. v. W. Wundt. XVIII. Bd. 4 Hefte.

Philosophische Studien. Festschrift. Wilh. Wundt zum 70. Geburtstag überreicht von seinen Schülern. I. Tl. IX., 615 S. (mit 2 Taf. u. 33 Fig. im Text). *M.* 16.

do. II. Tl. V., 712 S. (mit 3 Taf. u. 57 Fig. im Text). *M.* 18. Leipzig, Engelmann. gr. 8. *M.* 16.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. London, Williams & Norgate. 8. $ 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksàkow. XXIX. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährl. *M.* 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, Edited by George Stuart Fullerton and James Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Russegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno XXI. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza, E, D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lir.* 7.

Revue de métaphysique et de morale. Paraissant tous les deux mois. 10me année. Paris, Hachette & Cie. gr. 8. Le numéro: *Fr.* 2,50. un an: *Fr.* 12.

Revue de philosophie. Paraissant tous les deux mois. Directeur: É. Peillaube. 3me année. Un an: *Fr.* 15.

Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 10ma année. *Fr.* 10.

Revue Néo-scolastique, Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, Institut supér. de Philosophie. 4 numéros. *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée per Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8. 2 volumes. Jahrespreis: *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 10me année. Bureaux de la Revue: Faubourg St. Honoré 222, Paris. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Filosofica. Direttore: Carlo Cantoni. Pavia, Fᵉˡˡⁱ Fusi. 8. 2 Volumi. Jahre-preis: *Lir.* 14.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8. Jährlich 4 Hefte $ 5.

The Monist, will be devoted to te establishment and illustration of the principles of Monism en Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. Jährlich $ 2.

The Philosophical Review edited by J. G. Schurmann. Boston. Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XXIII. Osceola (Missour. U-St.). 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. Gegründet von R. Avenarius, in Verbindg. mit E. Mach und A. Riehl, hrsg. von P. Barth. 26. (neue Folge 1.) Jahrg. 4 Hefte. Leipzig, Reisland. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgeg von B. R. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Philos.-histor. Verlag. à Heft: ℳ 2,50.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Hsg. von Otto Flügel und W. Rein. IX. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte und H. Ulrici, redig. von A. Krohn und R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 121 u. 122. Halle a/S., Pfeffer. gr. 8. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und Arth. König, Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. XIII. 6 Hefte ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXXII. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Werke berühmter Philosophen.

Aristoteles. Commentaria in A'm groeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. V. pars 4; Vol. VI. pars 1; Vol. XII. p. 1. Berlin, Reimer. Lex.-8.

Inhalt: V, 4. Themistius, In libros A'is de caelo paraphrasis hebraice et latine. Ed. S. Landauer. XV, 247 u. 176 p. ℳ 16,60. — VI, 1. Syrianus, In metaphysica commentaria. Ed. G. Kroll. XIII, 221 p. ℳ 9. — XII, 1. Olympiodorus, Prolegomena et in categorias commentarium. Ed. A. Busse. XII, 163 p. ℳ 7.

—, Organon, Selections frone, for Honour Moderations. Translated by E. S. Boucher. London, Sirupkin. gr. 8. *Sh.* 1/6.

—, Politics. With Introduction by W. L. Newman. 4 Vols. London, Clarendon Press. *Sh.* 28.

—, Psychology. A Treatise on the Principles of Life. Translated with Introduction and Notes by W. A. Hammond. London, Sonnenschein. gr. 8. 428 p. *Sh.* 10/6.

Bibliothèque du Congrès international de Philosophie. Vol. 4.: Histoire de la Philosophie. Paris, Colin.

[Boëthius], The Consolation of Philosophy. Translated by W. V. Cooper, edited by Israel Gollancz. Temple Classics. London, Dent. 12. 175 p. *Sh.* 2.

Bruno, Giord., Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Aus dem Italienischen übersetzt u. mit Anmerk. versehen v. Ad. Lasson. 3. Aufl. Leipzig, Dürr'sche Buchh. 8. XXIV, 162 S. ℳ 1,50.

21. Bd. der „Philos. Bibliothek".

Carlyle, Thom., Sozialpolitische Schriften. Aus dem Englischen von F. Bremer und P. Seliger. 2 Bde. Leipzig, Wigand, gr. 8. X, 293; 389 S. ℳ 9.

Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Aus dem Engl. von P. Seliger, 2 Bde. Leipzig, Bibliograph. Instit. 16. je 524 S. u. 26 bezw. 52 Abbildungen. ℳ 1,80.

—, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl od. die Erhaltung der bevorzugten Rassen im Kampfe ums Dasein. Aus dem Engl. von P. Seliger. 2 Bde. Leipzig, Bibliograph. Instit. 16. 337, 358 S. ℳ 1.

—, El origen del hombre, la selección natural y la sexual. Trad. de A. Lopez Withe. Valencia. 8. 214 p. *Pes.* 1.

—, On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favonred Races in the Struggle for Life. Illustrated by Photographs. Minerva Library. London, Ward & Lock. gr. 8. 389 p. *Sh.* 2.

—, The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. New edition with Illustrations. London, Murray. gr. 8. XIX, 1031 p. *Sh.* 2/6.

Descartes, René, Philosophische Werke. 2. Abtlg. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. 3. Aufl., herausgeg. und unt. Zugrundelegung der eigenen Erläuterungen Descartes' erklärt von A. Buchenau. Leipzig, Dürr. gr. 8. XVI, 67 S. *M.* 1,50.

27. Bd. der „Philos. Bibliothek".

—, The Discourse on Method and Metaphysical Meditations. The Scott Library. London, W. Scott, 16. XXXI, 227 p. *Sh.* 1/6.

Frommanns Klassiker der Philosophie, hrsg. von R. Falckenberg 1., 3., 4., 8., 11., 13. u. 15. Bd., S. unt. X. B. *d*): Lasswitz, Kurd; X. B. *d*): Höffding, H.; X. B. *a*): Siebeck, Herm.; X. B. *d*): Siebeck, Herm.; X. B. *d*): Hensel, Paul; X. B. *d*): König, Edm.

Hume, David, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. 5. Aufl. Leipzig, Dürr'sche Buchh. 8. 163 S. *M.* 1,50.

35. Bd. der „Philosoph. Bibliothek".

Kant, Imman., Critique de la Raison pratique. Nouvelle traduct. avec un avant-propos et des notes par F. Picavet. Paris, Alcan. 8. XXXVII, 326 p. *Fr.* 6.

—, Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Kgl. preuss. Akademie der Wissensch. I. Bd. 1. Abt.: Werke 1. Bd. Vorkritische Schriften I. 1746—1756. Berlin, Reimer. gr. 8. XXI, 585 S. (mit 2 Tfln.) *M.* 12.

—, Dasselbe. XII. Bd. 2. Abt. Briefwechsel, 3. Bd. 1795—1803. Nachträge und Anhang. Berlin, Reimer. gr. 8. XVII, 466 S. *M.* 9.

—, Kritik der Urteilskraft. Hrsg. und mit Einleitung, sowie einem Personen- und Sachregister versehen von K. Vorländer. 3. Aufl. Leipzig, Dürr'sche Buchh. 8. XXXVIII, 413 S. *M.* 3,50.

37. Band der „Philosoph. Bibliothek".

—. Philosophy of —. As contained in Extracts from his own Writings, selected and translated by John Watson. New edition. Glasgow, Mac Lehose. gr. 8. 368 p. *Sh.* 7/6.

Krause, Albr., Die letzten Gedanken Immanuel Kants. Der Transscendentalphilosophie höchster Standpunkt: Von Gott, der Welt und dem Menschen, welcher beide verbindet. Aus K.'s hinterlassenen Mskrp. Hamburg, Boysen, gr. 8. IV, 132 S. *M.* 5.

Krause, K. Chr. Fr., Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens. Aus dem handschriftl. Nachlass des Verfassers hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. 4. Bd. Leipzig, Dieterich. gr. 8. 425 S. *M.* 9.

Mellin, G. S. Alb., Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkenntnis der kritischen Philosophie aus ihrer Urkunde. 2. Teil: Marginalien und Register zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft. Züllichau 1795. Neuhrsg. und mit einer Begleitschrift,

„Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken", versehen von L. Goldschmidt. Gotha, Thienemann, gr. 8. X, 237 S. ℳ 6.

Nietzsche, Fr., Gesammelte Briefe. 1. u. 2. Bd., 3. bezw. 2. Aufl. Berlin, Schuster & Löffler. 8. XXIV, 602; XXVIII, 628 S. à ℳ 10.

—, Werke, I. Abt. 6. u. 7. Bd. Leipzig, Naumann. 8.

Inhalt: 6. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 31.—33. Taus. XVIII, 476 S. (mit Bild.) ℳ 6,50. — 7. Jenseits von Gut und Böse. 14. u. 15. Taus. — Zur Genealogie der Moral. 11. u. 12. Taus. V, XVI, 485 S. ℳ 6,50.

Olympiodorus, S. Aristoteles. Commentaria in A'm graeca.

Philo Alexandrinus, Opera quae supersunt. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Ed. maior. Vol. IV. Berlin, Reimer. gr. 8. XXXIV, 307 p. ℳ 10.

—, Id. Ed. minor. 8. XIII, 254 p. ℳ 2.

Plato, Apologie des Sokrates, Leipzig, Bange. 64. 56 S. ℳ 0,30.

—, Apologie u. *Kriton*, nebst Abschnitten aus *Phaidon* u. *Symposion*. Hrsg. von Fr. Rösiger. Leipzig, Teubner. gr. 8. IV, 90 S. ℳ 0,80.

—, Eutyphro and Menexenus. Edited by T. R. Mills. Introduction, Text and Notes. University Tutorial Series. London, Clive. gr. 8. 101 p. *Sh.* 4/6.

—, Kriton. Leipzig, Bange. 64. 28 S. ℳ 0,30.

—, Phaedon. Für den Schulgebrauch erklärt von K. Linde. Gotha, Perthes. gr. 8. VI, 118 S. ℳ 1,20.

—, Phädon. Leigzig. Bange. 64. 138 S. ℳ 0.60.

—, The Republic. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam. 2 Vols. Cambridge, University Press. *Sh.* 33.—.

—, Res Publica. Edited by J. Burnet. London, Clarendon Press. gr. 8. *Sh.* 6.

Schelling, Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus. Neu hrsg. und mit erläuternden Anmerkungen versehen von A. Drews. Leipzig, Dürr'sche Buchh. gr. 8. XVI, 354 S. ℳ 4,60.

104. Bd. der „Philosoph. Bibliothek".

Schemtob ben Josef ibn Falaqueras, Propaedeutik der Wissenschaften (*Reschid Chokmah*). Zum erstenmale auf Grund von 4 Handschr. hrsg. von M. David. Berlin, Poppelauer, gr. 8. XII, 92 S. ℳ 3.

Schiller, Philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl.) Zur Einführung in eine Weltanschauung. Mit Einleitung von E. Kühnemann. Leipzig, Dürr. 8. 328 S. ℳ 2.

Schleiermacher, Fr., Monologe. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie und Index von Fr. M. Schiele. Leipzig, Dürr'sche Buchh. gr. 8. XLVI, 130 S. ℳ 1,40.

84. Bd. der „Philosoph. Bibliothek".

Schopenhauer, Arth., Die Welt als Wille und Vorstellung. 1. und 2. Bd. Stuttgart, Cotta Nachf. 8. 216, 285 S. *M.* 1,80.

—, El amor, las mujeres y la muerte. Traduc. de A. López Withe. Valencia, Impr. „El Pueblo". 8. 207 p. *Pes.* 1,50.

—, El mundo como voluntad y como representación. Vol. 3. Madrid, Avrial. 8. 436 p. *Pes.* 8.

—, Gespräche und Selbstgespräche. Hrsg. von Ed. Grisebach. 2. Aufl. Berlin, Hofmann & Co. 8. 173 S. *M.* 3,50.

—, On Human Nature. Essays in Ethics and Politics. Selected and Translated by Thomas Bailey Saunders. New edition. London, Sonnenschein. gr. 8. 140 p. *Sh.* 2/6.

Seneca, L. Ann., Opera quae supersunt. Supplementum. Ed. Fr. Haase. Accedit index rerum memorabilium. Leipzig, Teubner. 8. XI, 191 p. *M.* 1,80.

Inhalt: L. Ann. Senecae lusus de morte Claudii. — Epigrammata super exilio. — De amissis L. A. Senecae libris testimonia veterum et fragmenta ex iis servata. — Ad Gallionem de remediis fortuitorum liber. — De paupertate. Excerpta e Senecae epistolis. — De mortibus liber. — — De formulae honestae vitae. — Epistolae Senecae ad Paulum apostolum et Pauli apostoli ad Senecam. — Epitaphium Senecae.

Siegfried, H., Schopenhauer-Brevier. Berlin, Schuster & Löffler. 12. 211 S. *M.* 3.

Spencer, Herb., Les premiers principes. Traduits sur la 6me éd. anglaise par M. Guymiot. Paris, Schleicher. 8. XIX, 508 p. *Fr.* 10.

—, System der synthetischen Philosophie. X. Bd. 1. Abt. Deutsch von † B. Vetter. 2. Aufl. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8. XI, 323 S. *M.* 9.

Inhalt: Die Prinzipien der Ethik. I. Bd. 1. Abt. Die Tatsachen der Ethik.

Stange, K., Der Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft." Leipzig, Dieterich. gr. 8. 24 S. *M.* 0,30.

Studien. Berner — zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von L. Stein. 32. Bd. Bern, Sturzenegger. gr. 8.

Inhalt: 32. Perlmutter, Salomea, Karl Menger und die österreichische Schule der Nationalökonomie. Eine kritische Untersuchung der Hauptlehren. III, 84 S. *M.* 1.

Syrianus, S. Aristoteles. Commentaria in A'm graeca.

Themistius, S. Aristoteles. Commentaria in A'm graeca.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Baldwin, Jam. M., Fragments in Philosophy and Science. London, J. C. Nimmo. gr. 8. 402 p. *Sh.* 10/6.

Baumann, Jul., Die grundlegenden Tatsachen zu einer wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht. Ein Boden der Gemeinsamkeit im Streit der Weltanschauungen. 2. (Tit.-)Aufl. Stuttgart (1894). Neff. gr. 8. VII, 135 S. *M.* 3.

*Bernstein, P., Der Materialismus im Kampfe und im Bunde mit der Religion. 3. Aufl. Elberfeld, Bädeker. gr. 8. VII, 114 S. ℳ 2.

*Bombard, E., Der Positivismus (die Religion der Menschheit) auf 10 Seiten. Nach dem Franz. Leipzig, Uhlig. 8. 11 S. ℳ 0,15.

Bouglé C., Vie spirituelle et action sociale. Paris, Cornély. 12. 138 p.

Bratke, Ed., Die Weisheit des Todes. Ein Dialog. Gütersloh, Bertelsmann. 8. 43 S. ℳ 0,60.

Brierley, J., Ourselves and the Universe. Studies in Life and Religion. London, Clarke. gr. 8. 348 p. *Sh.* 6.

Buerdorff, B., Medizin oder Philosophie? Eine Kritik beider. Zugleich ein kurzer Abriss einer wissenschaftlichen Lebensanschauung. Leipzig, Borggold. gr. 8. 48 S. ℳ 1.

Challemel-Lacour, Studien und Betrachtung eines Pessimisten. Uebersetzt von M. Blaustein. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. III, 259 S. ℳ 6.

De Nardi, P., La filosofia come scienza nei suoi rapporti col positivismo francese, inglese ed italiano. Forli, Tipogr. Sociale. 79 p.

--, Meriti e demeriti del Positivismo nel metodo, nella Gnoseologia, Logica, Psicologia et Etica. Forli, Tipogr. Sociale. 99 p. *Lir.* 1,50.

Didiot, J., Contribution philosophique à l'étude des sciences. Lille, Desclée.

Dodel, Arn., Moses oder Darwin. Eine Schulfrage. Allen Freunden der Wahrheit zum Nachdenken vorgelegt. 7. Aufl. Stuttgart, Dietz Nachf. 8. VIII, 165 S. ℳ 1.

Dreydorff, J. G., Gottwelt. Eine philosophisce Plauderei in Briefen an eine Freundin. Leipzig, Hirzel. 8. VII, 182 S. ℳ 2,40.

Eichbaum-Lange, Wilh., Was heisst Philosophie? Leipzig, Stein. 8. 30 S. ℳ 0,60.

Emerson, R. W., Aus Welt, Einsamkeit und andere Essays. Uebertr. von Sophie v. Harbou. Halle, Hendel. 8. VI, 190 S. ℳ 0,75.

*Fabani, C., Il dogma e l'evoluzionismo. Roma, Pustet.

Flügel, O., Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VII, 218 S. ℳ 3.

Harräus, Karl, Zwei Evangelien des Monismus. Strauss' „alter und neuer Glaube" und Häckels „Welträtsel" verglichen und beleuchtet. Stuttgart, Belser. gr. 8. 48 S. ℳ 0,80.

Hart, Jul., Zukunftsland. Im Kampf um eine Weltanschauung. 2. Bd. Die neue Welterkenntnis. Leipzig, Diederichs. gr. 8. IV, 324 S. ℳ 5.

Hartmann, Alma v., Zurück zum Idealismus. Berlin, Schwetschke & Sohn. gr. 8. XI, 213 S. ℳ 3,60.

Hartmann, Ed. v., Die Weltanschauung der moderen Physik. Leipzig, Haacke. gr. 8. X, 233 S. ℳ 6,50.

Hauptmann, K., Unsere Wirklichkeit. München, Kellweg. gr. 8. 31 S. ℳ 1.

*Hellberg, O., Die Welt unserer Begriffe. Eine Philosophie der Zufriedenen. Halle, Wischan und Wettengel. gr. 8. II, II, 68 S. (mit 1 Tab.) ℳ 1,50.

Kamo No Chomei, Eine kleine Hütte. Lebensanschauung. Uebers. von Daiji Itchikawa. Berlin, Schwetschke & Sohn. 8. 45 S. ℳ 1.

Kernwart, E. A., Die materialistische Weltanschauung, ein überwundener Standpunkt. Leipzig, Jäger. 8. XI, 96 S. ℳ 1,50.

Klaar, Alf., Wir und die Humanität. Berlin, Räde. 8. VII, 229 S. ℳ 2,50.

Key, Ellen, Das Jahrhundert des Kindes. Studien. Uebersetzt von Fr. Maro. Berlin, Fischer. gr. 8. XI, 391 S. ℳ 4.

Kutter, H., Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage. Berlin, Reimer. 8. X, 342 S. ℳ 6.

Lapie, P., Pour la raison. Paris, Cornély. 12. IV, 178 p.

Lask, Em., Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 271 S. ℳ 6.

Lasson, G., Der Mensch und das Jenseits. Eine Anregung zum richtigen Verständnis der Wirklichkeit. Berlin, Trowitsch & Sohn. gr. 8. 43 S. ℳ 0,50.

Liebmann, Otto, Gedanken und Tatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. II. Bd., 2. Heft. Grundriss der kritischen Metaphysik. Strassburg, Trübner. gr. 8. S. 91—234. ℳ 3.

Linde, Ernst, Vom goldenen Baum. Aphorismen zur Kunst des Lebens und der Erziehung. Leipzig, Brandstetter. 8. 134 S. ℳ 2.

Linder, J., Von der Vielheit zur Gottheit. Leutkirch, Bernklau. gr. 8. 39 S. ℳ 0,50.

Löwenthal, Ed., Die Fulguro-Genesis im Gegensatz zur Evolutionstheorie und die Kulturziele der Menschheit. Berlin, Ebering. 8. 32 S. ℳ 0,60.

Maeterlink, Maur., Der begrabene Tempel. Deutsch von Fr. v. Oppeln-Bronikowski. Leipzig, Diederichs. 8. 230 S. ℳ 4,50.

—, Weisheit und Schicksal. In das Deutsche übertragen von Fr. v. Oppeln-Bronikowski. 2. verb. Aufl. Leipzig, Diederichs. 8. IV, 230 S. ℳ 4,50.

Masaryk, Th. G., Die Ideale der Humanität. Deutsch von H. Herbartschek. Wien, Konegen. gr. 8. 48 S. ℳ 1.

Masci, Fil., Filosofia, Scienza, Storia della filosofia. Napoli, Tip. dell' Università. 38. p.

Messer, Max, Variété des Geistes. Leipzig, Seemann Nachf. 12. III, 110 S. ℳ 2.

Meyer, Er., Naturerkennen und ethisch-religiöses Bedürfnis. Königsberg, Gräfe & Unzer. gr. 8. VIII, 83 S. ℳ 1,40.

Molsberg, P. Ad. v., Streifzüge ins Gebiet der Philosophie und

Naturwissenschaften. 2. u. 3. Bd. Wiesbaden, Bechtold & Co. gr. 8. V, 268; VII, 325 S. à *M.* 3.

Muirhead, J. H., Philosophie and Life, and other Essays. London, Sonnenschein. gr. 8. 282 p. *Sh.* 4/6.

Naville, A., Nouvelle classification des Sciences. 2. édit. Paris, Alcan. 18. 178 p.

Olberg, Oda, Das Weib und der Intellektualismus. Berlin, Edelheim. gr. 8. 118 S. *M.* 2.

Oswald, Hug., Sprechendes Leuchten. 1. u. 2. Taus. Berlin, Schuster. 12. 96 S. *M.* 1.

Pesch S. J., Tilm., La philosophie chrétienne de la vie. Traduit de l'allemand sur la 3. édit par Biron O. S. B. 2 vols. Paris, Lethielleux. 8. XVI, 364; 430 p.

Pudor, Heinr., Neues Leben. Essays. Dresden, Reissner. gr. 8. VII, 165 S. *M.* 3.

Richard, G., L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire. Paris. 8. *Fr.* 7,50.

Royce, Josiah, The World and the Individual. Gifford Lectures delivered before the University of Aberdeen. 2nd Series: Nature, Man and the Moral Order. London, Macmillan. gr. 8. 498 p. *Sh.* 12/6.

Rüscher, Al., Göttliche Notwendigkeits-Weltanschauung, Teleologie, Mechanische Naturansicht und Gottesidee, mit besonderer Berücksichtigung von Haeckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zürich, Müller. gr. 8. 94 S. *M.* 1,60.

Salomon, Mich., Le spiritualisme et le progrès scientifique. Paris, Bloud.

Sauerländer, E., Weltbetrachtungen. Philosophisch-fragmentarisches. Frankfurt, Knauer. gr. 8. 13 S. *M.* 0,60.

Schmitt, Eug., Friedrich Nietzsche an der Grenze zweier Weltalter. Versuch einer Beleuchtung durch eine neue Weltanschauung. Neue (Tit.-)Ausg. Leipzig (1898), Diederichs. gr. 8. V, 151 S. *M.* 2.

Schur, E., Gedanken über Tolstoi. Leipzig, Seemann Nachf. 4. 150 S. *M.* 2.

Selle, Fr., Die Philosophie der Weltmacht. Ein Entwurf. Leipzig, Barth. gr. 8. VII, 74 S. *M.* 2,40.

Seidenberger, J. B., Grundlinien idealer Weltauschauung, aus Otto Willmanns „Geschichte des Idealismus" und seiner „Didaktik" zusammengestellt. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8. VIII, 300 S. *M.* 3.

Seide, Ernst, Also sprach Zarathustra. Eine Nietzsche-Studie. Hamm, Breer & Thiemann. gr. 8. 31 S. *M.* 0,50.

Sturt, Henry, Personal Idealism. Philosophical Essays by eight Members of the University of Oxford. London, Macmillan. 8. 404 p. *Sh.* 10.

*Tolstoi, L. N., Die Sklaverei unserer Zeit (in russ. Spr.). 2. Aufl. Berlin, Steinitz. 8. 112 S. ℳ 1,50.

Volkmann, F., Religion und Philosophie. Berlin, Rühe. gr. 8. 28 S. ℳ 0,60.

*Wachler, E., Ueber die Zukunft des deutschen Glaubens. Ein philos. Versuch. Berlin, Gose & Tetzlaff. gr. 8. 19 S. ℳ 0,30.

Weiss O. P., Alb. M., Lebensweisheit in der Tasche. 9. Aufl. Freiburg, Herder. 12. XVIII, 504 S. ℳ 3.

Weishaupt, Ad., Ueber die Selbstkenntnis, ihre Hindernisse und Vorteile. Nach dem Originale von 1794 im Auftrage des Illuminaten-Ordens neu hrsg. von L. Engel. Dresden, Engel. gr. 8. VII, 66 S. (mit Bildn.). ℳ 1,50.

Witte, R., Friedrich Nietzsche, ein Warnungszeichen an der Schwelle des neuen Jahrhunderts. Stolp, Hildebrandts Buchhandlung. gr. 8. 37 S. ℳ 0,50.

Wolff, Alf., „Seele?" Die Moral- und Kraftfrage der Gegenwart, zur Vereinigung der Lehre Jesu mit der Philosophie bearbeitet. Leipzig, Fiedler. gr. 8. 54 S. ℳ 1,20.

Wolfsdorf, Eug., Der Kampf um die höchsten Güter der Menschheit. Bamberg, Handelsdruckerei. gr. 8. 28 S. ℳ 0,30.

Worms, René, Le matérialisme historique ou économique. Paris, Giard & Brière.

Zenker, Wilh., Das Walten der Natur. Streiflichter auf eine neue Weltanschauung. Eine astrophysisch-metaphysische Hypothese mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen auf Ethik und Religion, sowie die Möglichkeit eines Weltunterganges. 8. Taus. Braunschweig, Graff. gr. 8. 100 S. ℳ 1,20.

Zerbst, Max, Bewegung! Grundlage einer neuen Weltanschauung. Dresden, Lingner. gr. 8. 60 S. ℳ 2.

Ziegler, J. H., Die universelle Weltformel und ihre Bedeutung für die wahre Erkenntniss aller Dinge. 1. u. 2. Aufl. Zürich, Müller. gr. 8. 40 (41) S. (m. Abbild.) ℳ 1,50.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

A. Lehrbücher.

Aikins, H. A., The Principles of Logic. London, G. Bell. gr. 8. *Sh.* 6/6.

Bon, Fred, Die Dogmen der Erkenntnistheorie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. IX, 349 S. ℳ 7.

Cohen, Herm., System der Philosophie. I. Thl. Logik des reinen Erkennens, Berlin, Kassirer. gr. 8. VII, 520 S. ℳ 14.

*Dittes, Fr., Lehrbuch der praktischen Logik. 13. Aufl. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. VIII, 70 S. ℳ 1.

Eleizalde é Isaguire, L. M., S. ob. I. A.

Elsenhans, Th., S. unt. III. A.

Frick S. J., Carol., Logica. Ed. 3. emend. Freiburg i. B., Herder. 8. XII, 323 p. ℳ 2,80.

Hagemann, Logik und Noëtik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. 7. durchges. u. verb. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. IX, 224 S. ℳ 2,80.

1. Bd. der «Elemente der Philosophie.»

Mellone, Sydney Herbert, An Introductory Text-book of Logik. London, Blockwood. 8. 376 p. *Sh.* 5.

Mercier, D., Logique. 3. éd. Louvain, Instit. supér. de Phil. *Fr.* 5.

—, Lógica. Traducida por Lombardia y Sanchy. Madrid, España moderna. *Pes.* 8.

Schultze, Fr., Grundlinien der Logik in schematischer Darstellung. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 31 S. ℳ 1,40.

Stock, St. G., Outlines of Logic. London, Simpkin. gr. 8. *Sh.* 2/6.

Urráburu S. J., J. J., Logica. Matriti, Avrial. gr. 8. XV, 478 p. *Pes.* 4.

1. Bd. von »Compendium Philos. schol.«, (ob. I. A.)

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie.

Bodkin, Rich., How to Reason; or the A B C of Logik reduced to Practice in Analysing Essays, Speeches and Books, to which is addəd an Appendix on Deflnition and on the Making of Abstracts. Dublin, Browne & Nolan. 12. 200 p. *Sh.* 1/6.

Bos, C., Psychologie de la croyance. Paris, Alcan. 18. 176 p. *Fr.* 2,50.

Christiansen, Br., Das Urteil bei Descartes. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie. Hanau, Clauss & Feddersen. 8. 107 S. ℳ 2.

—, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens. Hanau, Clauss & Feddersen. 8. IV, 48 S. ℳ 1,50.

Elsenhans, Th., Das Kant-Friesische Problem. Heidelberg, Hörning. gr. 8. IV, 56 S. ℳ 1,50.

Freytag, W., Der Realismus und das Transcendenzproblem. Versuch einer Grundlegung der Logik. Halle, Niemeyer. gr. 8. IV, 164 S. ℳ 4.

Jaurès, J., De la réalité du monde sensible. 2me édit. Paris, Alcan. 8. 430 p. *Fr.* 7,50.

Meinong, A. Ueber Annahmen. Leipzig, Barth. gr. 8. XV, 298 S. ℳ 8.

2. Ergänz.-Bd. z. »Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg.«

Palágyi, Melch., Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 94 S. ℳ 2.

Poincaré, H., La science et l'hypothèse. Paris, Flammarion. 12. 284 p.

Rickert, Heinr., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen, Mohr. gr. 8. X, 743 S. ℳ. 15.

Robertson, John, Letters on Reasoning. London, Watts. 8. XXVIII, 248 p. *Sh.* 3/6.

Sardemann, Fr., Ursprung und Entwickelung der Lehre von *lumen rationis aeternae*, *lumen divinum*, *lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae* bis *Descartes*. Kassel, Röttger. gr. 8. 76 S. ℳ. 2.

Shann, G., The Criterion of Scientific Truth. London, Cassell. gr. 8. 51 p. *Sh.* 1/6.

Vaihinger, Hans, Die transcendentale Deduktion der Kategorien. Halle, Niemeyer. gr. 8. 76 S. ℳ. 2.

Vanni, J., La teoria della conoscenza e l'esigenza critica del Positivismo. Roma.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Crüger, Joh., Grundriss der Psychologie für den Unterricht und die Selbstbelehrung. 6. Aufl. Leipzig, Amelang. gr. 8. VIII, 133 S. ℳ. 1,80.

Ebbinghaus, Herm., Grundzüge der Psychologie. 1. Bd. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XIV, 694 S. ℳ. 14.

Eleizalde é Isaguirre, L. M., S. ob. I. A.

*Elsenhans, Th., Psychologie und Logik zur Einführung in die Philosophie. 3. Aufl. 4. Abdr. Leipzig, Göschen. 12. VIII, 135 S. (mit 13 Textfig.) ℳ. 0,80.

Geyser, Jos., Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn, Hanstein. gr. 8. VI, 240 S. ℳ. 4,50.

Jerusalem, W., Lehrbuch der Psychologie. 3., umgearb. Aufl. des Lehrb. d. empir. Psychologie. Wien, Braumüller. gr. 8. V, 213 S. (m. 20 Abbildungen) ℳ. 3,60.

Lopez Muñoz, A., S. ob. I. A.

Mercier, D., Psicologia. Traduc. de la 5. ed. por J. Portilla. 2 tomos. Madrid, España moderna. 309, 308 p. *Pes.* 12.

Schuchter, Jos., Kurzgefasste empirische Psychologie. Wien, Hölder. gr. 8. IV, 176 S. ℳ. 2,30.

Spiller, Gust., The Mind of Man. A Text-book of Psychology. London, Sonnenschein. gr. 8. 568 p. *Sh.* 7/6.

Stout, G. F., Analytic Psychology. 2 Vols. New edition. London, Sonnenschein. gr. 8. 306, 320 p. *Sh.* 21.

Tigerstedt, Rob., Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 2 Bde. 2. umgearb. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8. XI, 461; VIII, 481 S. (und 341 Abbild.) *M.* 24.

Titschener, E. B., Manuale di psicologia. Traduzione dall'inglese di G. Chiabra. Lanciano, Masciangelo. 256 p. *Lir.* 4.

Villa, Guido, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Nach einer Neubearbeitung der ursprüngl. Ausg. aus dem Italien. übers. von Chr. D. Pflaum. Leipzig, Teubner. gr. 8. 484 S. *M.* 10.

Wundt, W., Grundriss der Psychologie. 5. verb. Aufl. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVI, 410 S. *M.* 6.

—, Compendio de psicología. Traduc. por J. González Alonso. Madrid, Avrial. 4. 455 p. *Pes.* 9.

—, Outlines of Psychology. 2. edition revised. London, William & Norgate. 8. *Sh.* 8.

—, Grundzüge der psychologischen Psychologie. 5. Aufl. 1. Bd. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XV, 553 S. (m. 156 Abbildgn.) *M.* 10.

Dasselbe. 2. Bd. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VIII, 686 S. (m. 153 Abbildgn.) *M.* 13.

Ziehen, Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen. 6. teilw. umgearb. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. V, 273 S. (mit 28 Abbild.) *M.* 5.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Antonelli, D. G., Il spiritismo. Vol. I.: I fatti. Vol. II.: Le spiegazioni. Roma, Pustet. 16. 128, 124 p. á *Lir.* 0,80.

*Arcelin, Adr., La dissociation psychologique. Étude sur les phénomènes inconscients. Paris, Bloud.

Besant, Annie, Das Denkvermögen, seine Beherrschung, Entwicklung und richtige Anwendung. Aus dem Engl. v. L. Deinhard. Berlin, Schwetschke & Sohn. 8. 167 S. *M.* 3.

—, Die Entwickelung des Lebens und der Form. Uebers. v. G. Wagner. Berlin Schwetschke & Sohn. 8. 182 S. *M.* 3,60.

Binet, A., La psicología del razonamiento, investigaciones experimentales por el hipnotismo. Traduc. españ. de R. Rubio. Madrid, Marzo. 8. 205 p. *Pes.* 2,50.

Bobba, Rom., Esame storico-critico della teoria delle idee-immagini. Torino, Clausen.

Bourdon, B., La perception visuelle de l'espace. Paris, Schleicher. 442 p. *Fr.* 12

Bretherton, R. Har., The Child Mind. London, Lane. gr. 8. 238 p. *Sh.* 3/6,

Charaux, Cl. Ch., Les éléments primitifs de la pensée. Grénoble, Allier.

*Clérisac, P. H., L'âme saine. Paris, Oudin. 16. IV, 180 p. *Fr.* 2.

Cuyer, Ed., La mimique. Paris, Doin.

D'Alfonso, H. P., La dottrina dei temperamenti. Roma, Soc. editr. Dante Alighieri.

Deinhard, Ludw., Zur okkulten Psychologie der Gegenwart. Berlin, Schwetschke & Sohn. 8. 94 S. *M.* 2.

De Nardi, P., Della psicologia cerebrale. Forli, Tip. democratica. 78 p. *Lir.* 1,25.

*Desporte, Étude médico-psychologique sur les altérations du caractère. Paris, Boyer.

Diehl, Aug., Zum Studium der Merkfähigkeit. Experimental-psychologische Untersuchung. Mit einem Vorwort v. Aug. Forel. Berlin, Karger. gr. 8. 39 S. *M.* 1.

Dörner, A., Einiges vom Gedächtnis. Eine psychologische Skizze. Bunzlau, Kreuschmer. 8. 51 S. *M.* 0,60.

Dugas, L., La psychologie du rire. Paris, Alcan. 12. 178 p. *Fr.* 2,50.

Encausse, G., L'occultisme et spiritualisme. Paris, Alcan. 188p. *Fr.* 2,50.

Farges, Alb., S. unt. VII. A.

Fonsegrive, G. L., Essai sur le libre arbitre. 2 édit. Paris, Lecoffre

Forel, Aug., Der Hypnotismus und die suggestive Psychotherapie. 4. Aufl. Stuttgart, Enke. gr. 8. VIII, 256 S. *M.* 5.

Godard, Ch., Les sciences physionomiques. Paris, Bloud.

Groos, Karl, Der ästhetische Genuss. Giessen, Ricker. gr. 8. VIII, 263 S. *M.* 4,80.

Goss, Otto, Die cerebrale Sekundärfunktion. Leipzig, Vogel. gr. 8. 69 S. *M.* 3.

Hazlitt, Will., Wit and Humour and other Essays. London, Gay & Bird. 12. 170 p. *Sh.* 2/6.

Halévy, El., De concatenatione quae inter affectiones mentis propter similitudinem fieri dicitur. Paris, Sorbonne.

*Hartenberg, P., Les timides et la timidité. Paris, Alcan. 8. XV, 264 p. *Fr.* 5.

—, Los timidos y la timidez. Tradúc. por M. Antón y Ferrándiz. Madrid, Suces. de M. de los Ríos. 4. VII, 334 p. *Pes.* 5.

Heck, O., Physiologie. Die menschlichen Sinnestätigkeiten, Bewusstsein, Wille, Vorstellen, Empfinden, Denken, Urteilen und Handeln. Homberg, Spanner Nachf. 8. III, 132 S. *M.* 2.

Hellpach, Will., Die Grenzwissenschaften der Psychologie. Anatomie des Nervensystems. Animale Physiologie. Neuropathologie. Psychopathologie. Entwickelungspsychologie. Leipzig, Dürr'sche Buchh. gr. 8. X, 575 S. (m. 20 Abbild.) *M.* 7,60.

Henneberg, R., Ueber die Beziehungen zwischen Spiritismus und Geistesstörung. 2. erweit. Abdr. Berlin, Hirschwald. gr. 8. III, 52 S. *M.* 1,20.

Hillebrand, Fr., Theorie der scheinbaren Grösse bei binocularem Sehen. Wien, Gerolds Sohn. gr. 4. 53 S. (mit 17 Fig.) *M.* 4.

Hoche, A., Die Freiheit des Willens vom Standpunkte der Psychopathologie. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. 40 S. *M.* 1.

James, Will., La théorie de l'émotion. Introduction par G. Dumas. Traduit de l'anglais. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Janet, Pierre, Les obsessions et la Psychasthénie. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 18.

—, The Mental State of Hystericals. London, Putnam. 8. *Sh.* 15.

Jentsch, E., Die Laune. Eine ärztlich-psychologische Studie. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. V, 60 S. *M.* 1,20.

Judge, Will., Das Entwickeln der Konzentration. — Okkulte Kräfte und deren Aneignung. Berlin, Raatz. 8. 32 S. *M.* 0,20.

Kay, David, The Science of Memory. London, Paul & Trübner. gr. 8. *Sh.* 3/6.

Klüge, Männliches und weibliches Denken. Ein Beitrag zur Frauen- und Erziehungsfrage. Halle, Marhold. gr. 8. 35 S. *M.* 1.

Kraepelin, Em., Die Arbeitskurve. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 51 S. (m. 5 Fig.) *M.* 1,50.

Kronsbein, Wilh., Die physiologischen und psychologischen Beziehungen zwischen Sprache und Schrift mit besonderer Berücksichtigung der Stenographie. Wiesbaden, Bechtold & Co. gr. 8. 69 S. *M.* 1.

Kurt, N., Die Willensprobleme in systematischer Entwickelung und kritischer Beleuchtung. Weimar, Wagner Sohn. gr. 8. 75 S. *M.* 1,50

Lange, Karl, Ueber Apperzeption. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. 7. Aufl. Leipzig, Voigtländer. gr. 8. 255 S. *M.* 3.

Lapie, P., Logique de la volonté. Paris, Alcan. 8. 400 p. *Fr.* 7.50.

Le Bon, G., Psychologie de l'éducation. 3. edit. Paris, Flammarion. 12. 304 p.

Lipps, G. Fr., Die Theorie der Kollektivgegenstände. Leipzig, Engelmann. gr. 8. IV, 217 S. (mit 6 Fig.) *M.* 3.

Lipps, Th., Das Relativitätsgesetz der psychischen Quantität und das Weber'sche Gesetz. München, Franz. gr. 8. 58 S. *M.* 0,80.

—, Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption. Leipzig, Barth. IV, 106 S. *M.* 3,60.

*—, Ueber psychische Absorption. München, Franz. Verl. gr. 8. S. 549 bis 607. *M.* 0,60.
Aus „Sitzungsb. d. bay. Ak. d. W."

—, Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psycholog. Skizze. Leipzig, Barth. gr. 8. VIII, 196 S. *M.* 6,40.

—, Von der Form der ästhetischen Apperzeption. Halle, Niemeyer. gr. 8. 42 S. *M.* 1,60.

Lobedank, Ueber das Wesen des Traums. Prag, Calve. gr. 8. 10 S. *M.* 0,10.

Lobsien, M., Schwankungen der psychischen Kapazität. Einige experimentelle Untersuchungen an Schulkindern. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. IV, 110 S. (m. 17 graph. Darst.) *M.* 3.

*Lombroso, Ces., Nuovi studi sul genio. I. (Da Colombo a Monzoni) Milono, Sandron.

Mach, E., Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 3. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. IX, 286 S. (m. 36 Abbildungen) *M.* 5.

Maclaren, T., Systematic Memory, or how to Make a Bad Memory Good and a Good Memory better. 3d edition. London, Pitman 12. 90 p. *Sh.* 1.

Malapert, P., Le caractère. Paris, Doin. 305 p.

Marchesini, G., Il dominio dello spirito. Torino, Bocca. 285 p. *Lir.* 3,50.

Martini, Ang., Fatti psichici e fatti psicologici. Spirito e corpo. Parte 1ª. Ascoli Piceno, Tassi. 222 p. *Lire* 3.

Maudsley, H., Life in Mind and Conduct. Studies of Human Nature. London, Macmillan. gr. 8. 460 p. *Sh.* 10/6.

Mercier, Ch., A Text-Book of Insanity. London, Sonnenschein. gr. 8. 238 p. *Sh.* 6.

Meumann, E., Die Entstehung der ersten Wortbedeutungen beim Kinde. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 69 S. *M.* 1,20.

Mosso, A., La peur. 2. édit. Paris, Alcan.

Müffelmann, Leo, Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. Leipzig, Barth. gr. 8. III, 115 S. *M.* 3,60.

Näcke, P., Ueber die sogenannte *Moral insanity*. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. V, 65 S. *M.* 1,60.

Paulhan, Fr., La volonté. Paris, Doin.

—, Les caractères. 2. édit. Paris, Alcan. 8. 248 p. *Fr.* 5.

Pierce, Arth. H., Studies in Auditory and Visual Space Perception. Essays in Experimental Psychology. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 6/6.

Queyrat, Fréd., La logique chez l'enfant et sa culture. Étude de psychologie appliquée. Paris, Alcan. 18. 158 p. *Fr.* 2,50.

Ribot, Th., Die Schöpferkraft der Phantasie (L'imagination créatrice). Deutsch von W. Mecklenburg. Bonn, Strauss. 8. X, 254 S. *M.* 5.

Rissart, P., Der Hypnotismus, seine Entwicklung und seine Bedeutung in der Gegenwart. Paderborn, Junfermann'sche Buchh. gr. 8. 70 S. *M.* 1,25.

Rolfi O. F. M., Mich., La magia moderna, ossia l'ipnotismo-spiritismo. Mondovì, Tip. Vescovile. 16. 272 p. *Lire* 1,25.

—, La magie moderne ou l'hypnotisme de nos jours. Traduit de l'italien sur la 3me édit. par H. Dorangeon, avec une introduct. de E. Méric. Paris, Téqui.

Savio, C. F., Positivismo e volontà. Roma, Pustet. 16. 84 p. *Lir.* 0,80.

Séailles, G., Essai sur le génie dans l'art. 3. éd. Paris, Alcan.

Seitz, Ant., Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus. Psychologische Studie. Köln, Bachem. gr. 8. III, 62 S. *M.* 1,20.

Sikorsky, A. J., Die Seele des Kindes nebst kurzem Grundriss der weiteren psychologischen Evolution. Leipzig, Barth. gr. 8. III, 80 S. *M.* 2,40.

Sinner, Erw., Intelligenz. Ihr Wesen und ihr Erkennen. Graz, Erber. 8. 48 S. *M.* 0,75.

Sollier, P., El problema de la memoria. Ensayo de psicomecánica. Traduc. de R. Rubio. Madrid, Marzo. 8. 301 p. *Pes.* 3,50.

*Souriau, P., L'imagination de l'artiste. Paris, Hachette. 16. 288 p.

Stern, Will., Zur Psychologie der Aussage. Experimentelle Untersuchungen über Erinnerungstreue. Berlin, Guttentag. gr. 8. V, 56 S. (mit 3 Taf.) *M.* 1,50.

Sully, Jam., An Essay on Laughter. Its Forms, its Causes, its Development and its Value. London, Longmans. 8. 458 p. *Sh.* 12/6.

Sutro, Em., Das Doppelwesen der menschlichen Stimme. Versuch einer Aufklärung über das seelische Element in der Stimme. Berlin, Fussinger. 8. XIV, 324 S. *M.* 3.

Trüper, J., Die Anfänge der abnormen Erscheinungen im kindlichen Seelenleben. Altenburg, Bonde. gr. 8. 32 S. *M.* 0,80.

Van Biervliet, J. J., Causeries psychologiques. L'envers de la joie et de la tristesse. Le problème de la memoire. Formes de passages. Paris, Alcan.

Vaschide, N., et Vurpas, Psychologie du délire dans les troubles psychopathiques. Paris, Masson. 18. 190 p.

*Vernier, A., L'extase et la personnalité. Montauban, Granier.

Vurpas, S. Vaschide, N.

Wollny, F., Naturwissenschaft und Okkultismus. Berlin, Walther. gr. 8. 22. S. *M.* 0,50.

Wundt, W., Lectures on Human and Animal Psychology. Translated from the 2nd German edition by J. R. Creighton and E. B. Titchener. London, Sonnenschein. gr. 8. 470 p. *Sh.* 12/6.

Zaborowski, Der Ursprung der Sprache. Aus dem Französ. übers. Leipzig, Schnurpfeil. 16. III, 203 S. *M.* 0,60.

Zehender, W. v., Ueber optische Täuschung mit besond. Berücksichtigung der Täuschung über die Form des Himmelsgewölbes und über die Grössenverhältnisse der Gestirne. Leipzig, Barth. 8. V, 121 S. *M.* 4.

Zellweger, A., Ein Beitrag zur Erkenntnis der Entwickelung des Menschen oder das Skelett des Menschengeistes, sein Aufbau und seine fernere Entwicklung. Zürich, Schmidt. 12. IV, 51 S. *M.* 2.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Adamkiewicz, Alc., Die Grosshirnrinde als Organ der Seele. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. III, 79 S. (mit 2 Taf. u. 1 Abbild.) *M.* 2.

Aureli, T., La vita e la morte. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie.

Bechterew, W. v., Die Energie des lebenden Organismus und ihre psycho-biologische Bedeutung. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. VII, 132 S. *M.* 3.

Besant, Annie, Der Tod — und was dann? Uebers. Hrsg. von Fr. Hartmann. 2. Aufl. Leipzig, Lotus-Verl. IV, 144 S. *M.* 3.

Bourdeau, L., El problema de la muerte. Sus soluciones imaginarias y la ciencia positiva. Traduc. de B. M. Ulibarri. Madrid, Marzo-4. VI, 359 p. *Pes.* 5.

Caspar, F. R., Die Seele des Menschen, ihr Wesen und ihre Bedeutung. Mit einer Einleitung zur Wahrnehmung des seelischen Aetherlichtes und einer Tafel über die Lichtformenwelt der Seele. Leipzig, Strauch. 12. 51 S. *M.* 1,75.

Claus, Herm., Sinnliches und Übersinnliches. Kurzgefasste volkstümliche Darstellung unseres eigentlichen Wesens auf Grund der neuesten Forschungen. Leipzig, Mutze. 8. 37 S. *M.* 0,50.

*Danmar, Will., Leben und Tod oder die neue Theorie der Geister. Empirisch-philosophische Abhandlung. Hrsg. v. A. Heise. 1. Tl. Leipzig, Besser. gr. 8. III, 110 S. *M.* 1.

Dubois, De l'influence de l'esprit sur le corps. 3. édit. Bern, Francke. 8. 92 S. *M.* 1.

Erlösung, Die — vom Dasein. Leipzig, Naumann. gr. 8. XVII, 286 S. *M.* 4.

Fisichella, S. F., Che siamo? Dove candiamo? Discorsi. Palermo, Tip. »Boccone del Povero.« 16. 84 p.

Fiske, John, Life Everlasting. London, Macmillan. gr. 8. 88 p. *Sh.* 3/6.

Flammarion, Cam., Das Rätsel der Unsterblichkeit im Werden der Welten. — Das Nichts des Todes. Nach C. F. v. Unger. Koethen, Schumann. 8. 64 S. *M.* 2.

Flügel, O., Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. 3. verm. Aufl. Koethen, Schulze. gr. 8. VII, 158 S. *M.* 2,60.

Forel, Aug., Gehirn und Seele. 7. u. 8. Aufl. Bonn, Strauss. gr. 8. 42 S. *M.* 1.

Frémont, G., Les principes. Essai sur le problème des destinées de l'homme. Paris, Bloud.

Grasset, J., Les limites de la biologie. Paris, Alcan. 18. IV, 188 p. *Fr.* 2,50.

Hasert, Const., Was ist der Mensch? Graz, Moser. gr. 8. IV, 188 S. *M.* 1,40

Heim, K., Psychologismus oder Antipsychologismus? Entwurf einer

erkenntnistheoretischen Fundamentierung der modernen Energetik. Berlin Schwetschke & Sohn. gr. 8. VII, 159 S. *M.* 4.

Hofmann, Oct., Gibt es ein Fortleben nach dem Tode? Haimhausen, Reformverlag. 8. 24 S. *M.* 0,40.

Kroell, H., Die Seele im Lichte des Monismus. Strassburg, Brust. gr. 8. V, 63 S. *M.* 2.

Leven, Man., La vie, l'âme et la maladie. Paris, Doin. 8. 382 p.

Matiegka, H., Ueber das Hirngewicht, die Schädelkapazität und die Kopfform, sowie deren Beziehungen zur psychischen Tätigkeit des Menschen. Prag, Rivnác. gr. 8. 75 S. *M.* 1,10.

*Paulsen, Fr., Das Leben nach dem Tode. Ein zeitgemässer Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen. Stuttgart, Belser. gr. 8. III, 64 S. 1 *M.*

Pietropaolo, Fr., Il problemo psicologico. Positivismo e parallelismo. Nicastro-Tropea, Nicotera. 160 p.

Pontet, L., D'où venons-nous? Essais. Paris, Fontemoing.

Rehmke, Joh., Die Seele des Menschen. Leipzig, Teubner. 8. IV, 156 S. *M.* 1.

Schultes O. P., Reg., Körper und Seele des Menschen. Graz, Styria. gr. 8. 16 S. *M.* 0,50.

Schultz, Jul., Briefe über genetische Psychologie. Berlin, Gärtner. 4. 26 S. *M.* 1.

Schuppe, Wilh., Der Zusammenhang von Leib und Seele, das Grundproblem der Psychologie. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. V, 67 S. *M.* 1,60.

Surbled, L'âme et le cerveau. Paris.

Traglia, Ant., Organismo e coscienza. Ancona, Marchetti. 226 p.

Wright, Alex., Life. Its Mysteries now and after Death. London, Oliphant, Anderson & Ferrier. gr. 8. 244 S. *Sh.* 3/6.

Ziehen, Th., Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. Leipzig, Barth. gr. 8. 66 S. *M.* 1,80.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Baldwin, Jam., Development and Evolution. London, Macmillan. 8. *Sh.* 10/6.

Bastian, H. C., Studies in Heterogenesis. Part. 1. London, Williams & Norgate. gr. 8. *Sh.* 7/6.

Bateson, W., Mendel's Principles of Heredity. A. Defence. With a Translation of Mendel's Original Papers on Hybridisation. Cambridge University Press. gr. 8. 228 p. *Sh.* 4.

Bernstein, Jul., Die Kräfte der Bewegung in der lebenden Substanz. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8. 28 S. *M.* 0,80.

Beysens, J. Th., De Ontwikkelingsgeschiedenis der organische soorten, van het standpunt der Scholastieke Wijsbegeerte. Leiden, Theonville.

Bilharz, Alf., Die Lehre vom Leben. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. XIV, 502 S. (m. 22 Abbildgn.) *M.* 10.

Bourdeau, L., El problema de la vida. Traduc. de R. Rubio. Madrid, Marzo. 4. 354 p. *Pes.* 5.

Braasch, Aug. H., Der Wahrheitsgehalt des Darwinismus. Weimar, Böhlaus Nachf. gr. 8. V. 182 S. *M.* 2.

Brooks, H. Jamyn, The Elements of Mind. Being an Examination into the Nature of the First Division of the elementary Substances of Life. London, Longmans. 8. 330 p. *Sh.* 10/6.

Büchner, Ludw., Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Sittenlehre. In allgemein verständlicher Darstellung. Mit Bild und Biographie des Verfassers. (20. Aufl.) Leipzig, Thomas. gr. 8. XV, 290 S. *M.* 2,50.

Campbell, G., A Revolution in the Science of Cosmology. London, Low. gr. 8. *Sh.* 5.

Costantin, L'hérédité acquise. Ses conséquences. Paris, Carré & Naud.

Coupin, H., Les arts et métiers chez les animaux. Paris, Nony.

De Casamajor, L., Hétérogénie, transformisme et darwinisme, problème de l'espèce. Bar-le-Duc, s. Paul 16. 250 p.

De Freycinet, C., Sur les principes de la Mécanique rationnelle. Paris, Gauthier-Villars.

Driesmans, H., Rasse u. Milieu. Berlin, Räde. 8. X, 235 S. *M.* 2,50.

Duhem, P., Le mixte et la combinaison chimique. Paris, Naud. 8. 208 p.

Fabani, C. L'abitabilità dei mondi. Roma, Pustet. 16. 116 p. *Lir.* 0,80.

* Flammarión, C., El mundo antes de la creación del hombre. Orígenes de la tierra. Orígenes de la vida. Orígenes de la humanidad. Version de Ed. García. Madrid, Huertas. 8. 299 p. *Pes.* 2,50.

Geley, G., Les preuves du transformisme et les enseignements de la doctrine évolutionniste. Paris, Alcan.

Groos, K., Les jeux des animaux. Trad. par. A. Dirr et A. van Gennep. Paris, Alcan. 376 p. *Fr.* 7,50.

Grujic, Spir., Das Wesen der Anziehung und Abstossung. Hypothese. Berlin, Peters. gr. 8. 36 S. *M.* 1.

Häckel, Ernst, Gemeinverständliche Vorträge und Abhandlungen aus dem Gebiete der Entwickelungslehre. 2. Aufl. 2 Bde. Bonn, Strauss. gr. 8. IX, 420; XII, 382 S. (mit Abbild.) *M.* 12.

—, Natürliche Schöpfungsgeschichte, Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im allgem. u. diejenige von Darwin, Goethe u. Lamarck im besond. 10. Aufl, 2. Tle. Berlin, Reimer. gr. 8. 832 S. *M.* 12.

Haedicke, Joh., Die Lösung des Rätsels von der Schwerkraft durch die Versuche v. Huyghons. Ein Beitrag zur wissenschaftlichen Weltanschauung. Leipzig, Barth. gr. 8. 48. *M.* 1,60.

Heck, O., Die Natur der Kraft und des Stoffes. Homberg, Spamer Nachf. 8. VII, 94 S. *M.* 1,50.

Hesse, Rich., Abstammungslehre und Darwinismus. Leipzig, Teubner. 8. IV., 123 S. (m. 31 Fig.) *M.* 1.

Hobhouse, L. T., Mind in Evolution. London, Macmillan, gr. 8. 432 p. *Sh.* 10.

Hotton, Fred. Woll., The Lesson of Evolution. London, Duckworth. gr. 8. VIII, 101 p. *Sh.* 2.

Jaekel, O., Ueber verschiedene Wege psylogenetischer Entwickelung. Jena, Fischer. gr. 8. 60 S. (mit 28 Abbildg.) *M.* 1,50.

Koken, Ernst, Paläontologie u. Deszendenzlehre. Jena, Fischer. gr. 8. 33 S. (m. 6 Fig.) *M.* 1.

Lagréssille, H, Monde sensible. Paris, Schleicher.

Lasplasas, Generacion g. Herencia. N. S. Salvador, Tipogr. Católica. 16. 84 p.

Le Dantec, F., L'unité de l'être vivant. Paris, Alcan. 8. 412 p. *Fr.* 7,50.

Lemos O. F. M., Plac.-Ang., La vida organica y en sí misma en sus manifestataciones. Madrid, Del Amo. 8. X, 487 p.

Menault, Ern., L'amour maternel chez les animaux. Paris, Hachette.

Nopcsa jun., Frz., Dinosaurier-Reste aus Siebenbürgen. Wien, Gerold's Sohn. gr. 4. 27 S. (mit 11 Fig., 2 Taf. u. 2 Bl. Erklär.) *M.* 2,70.

Nordau, M., Degeneración. Traduc. de N. Salmerón y García. 2 Tomos. Madrid, Marzo. 4. XX, 374; 514 p. *Pes.* 12.

Inh.: 1. Fin de siglo. El misticismo. — 2. El egotismo. El realismo. El siglo veinte.

Ostwald, Wilh., Vorlesungen über Naturphilosophie. 2. Aufl. Leipzig, Veit u. Co. gr. 8. XIV, 457 S. *M.* 11.

Pauly, Aug., Wahres und Falsches an Darwins Lehre. München, Reinhardt. gr. 8. 180. *M.* 0,80.

Pohle, Jos., Die Sternenwelten und ihre Bewohner. Zugleich als erste Einführung in die moderne Astronomie. Ein Versuch über die Bewohnbarkeit der Himmelskörper nach dem neuesten Standpunkte der Wissenschaften. 3. Aufl. Köln, Bachem. gr. 8. XV, 484 S. (mit 5 farbigen, 12 schwarzen Tafeln und 24 Textillustrationen). *M.* 8.

*Renooz, C., L'origine des animaux. Paris. Soc. d'Édit. scient.

Reynolds, Osborne, On an Inversion of Ideas as to the Structure of the Universe. The Rede Lecture 1902. Cambridge, University Press. gr. 8. 44 p. *Sh.* 1/6.

Schmidt, Heinr., Häckels biogenetisches Grundgesetz und seine Gegner. Odenkirchen, Breidenbach. gr. 8. 107 S. *M.* 2.

Schroot, A., Populäre Entwicklungsgeschichte der Erde. Bamberg, Handelsdruckerei. gr. 8. 144 S. ℳ 1,60.

Schwarze, W., Beiträge zur Kenntnis der Symbiose im Tierreiche. Hamburg, Herold. gr. 8. 40 S. ℳ 2.

Schweitzer, R, Die Energie & Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den in dem Entropiegesetze liegenden Schöpferbeweis. Köln, Bachem. gr. 8. 59 S. ℳ 1,20.

Spitz, Hel., Was muss man von Darwin wissen? Berlin, Steinitz. gr. 8. 80 S. ℳ 1.

*Studer, Th., Die prähistorischen Hunde in ihrer Beziehung zu den gegenwärtig lebenden Rassen. Basel, Georg & Co. gr. 4. 137 S. (mit 9 Tafeln) ℳ 16.

Sulzer, G., Die Darwin'sche Deszendenzlehre im Lichte des Spiritismus. Bitterfeld, Baumann. 8. 40 S. ℳ 0,40.

Uexküll, J. v., Im Kampf um die Tierseele. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. 24 S. ℳ 0,80.

Vaccaro, M. A., La lotta per l'esistenza. 3. ediz. Torino, Bocca.

Wagner, A., Vitalismus? Berlin, Vogel & Kreienbrink. gr. 8. 57 S. ℳ 1,20.

Wallace, Alfr. Russ., Darwinismus. An Exposition of the Theory of Natural Selection, with some of its Applications. With a Portrait of the Author, Map and Illustrations. 3d edition, London, Macmillan. gr. 8. 514 p. *Sh.* 7/6.

Weismann, Aug., Vorträge über Deszendenztheorie. 2 Bde. Jena, Fischer. gr. 8. XII, 456; VI, 462 S. (m. 3 farb. Taf. und 131 Textfig.) ℳ 20.

Williams, M. B., The Strategy of Nature. A Statement of Principles established by Science. London, R. B. Johnson. 4. *Sh.* 5.

Wilson, Edm. B., The Cell in Development. 2nd edition revised and enlarged. London, Macmillan. gr. 8. 506 p. *Sh.* 14.

Wolff, Gust., Mechanismus und Vitalismus. Leipzig, Thieme. gr. 8. 36 S. ℳ 1.

Avebury, Lord, The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Condition of Savages. 6th edition wirth numerous Illustrations. London, Longmans. gr. 8. 602 p. *Sh.* 18.

Bryce, Jam., The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind. The Romanes Lecture 1902. London, Clarendon Press. 8. 46 p. *Sh.* 2.

Conley, John Wesl., Evolution and Man here and hereafter. London, Robinson. gr. 8. 172 p. *Sh.* 3.

*De Nadaillac, Unité de l'espèce humaine. 2me édit. Paris, Bloud.

Denoy, Em., Descendons-nous du singe? Paris, Schleicher.

Friedenthal, H., Neue Versuche zur Frage nach der Stellung des Menschen im zoologischen System. Berlin, Reimer. gr. 8. 6 S. *M.* 0,50.

Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsche Ausg. v. L. Schemann. 1. Bd. 2. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. XXXVI, 290 S. *M.* 3,50.

Haberer, K. A., Schädel und Skeletteile aus Peking. Ein Beitrag zur somatischen Ethnologie der Mongolen. 1. Bd. Jena, Fischer. hch. 4. VIII, 165 S. (mit Abbildgn.) *M.* 10.

Hertwig, Osk., Lehrbuch der Entwicklungsgeschichte des Menschen und der Wirbeltiere. 7. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. XIX, 676 S. mit 582 Abbildgn.) *M.* 13.

*Jousset, P., L'homme singe. Pithecathropus erectus et la doctrine évolutionniste. Paris, Baillère.

Kleinecke, Paul, Gobineaus Rassenphilosophie. (Essai sur l'inégalité des races humaines). Berlin, Walther. gr. 8. 84 S. *M.* 1,50.

*Muret, M., L'esprit juif. Essai de psychologie éthnique. Paris, Perrin.

Pattison, A. Seth Pringle, Man's Place in the Cosmos. 2nd edition, revised and enlarged. London, Blackwood. 8. 330 p. *Sh.* 6.

Rheinhard, W., Der Mensch als Tierrasse und seine Triebe. Beiträge zu Darwin und Nietsche. Leipzig, Thomas. gr. 8. 4. 245 S. *M.* 3.

Senfelder, Leop., Die Katakomben bei St. Stephan. Eine medizinisch-historische Studie. Wien, Mayer & Co. gr. 8. 29 S. *M.* 0,75.

Stumpf, E. J. G., Das Alter der Menschheit. Heidelberg, Stumpf. 12. 144 S. *M.* 1,60.

Wilm, M. v., Mann und Weib. Beleuchtung des so benannten Bettex-schen Buches nebst eigenen Betrachtungen über dies Thema. Berlin, Oehmigkes Verl. gr. 8. 63 S. *M.* 1.

V. Theodicee.

Cappellazzi, A., *Qui est.* Studio comparativo tra la 2ª questione della Somma Teologica di s. Tommaso e le conclusioni di sistemi filosofici. I. Crema, Tipogr. Sociale. 16. 306 p.

*Contestin, G., La providence. Paris, Bloud.

Famulus, Th., Gottesbeweise, Aus dem Holländ. Ravensburg, Dorn. 12. 59 S. *M.* 0,35.

—, Die Weisheit der Gottesleugner, oder einige gewöhnliche Einwendungen gegen das Dasein Gottes. Aus dem Holländ. Ravensburg, Dorn. 16. 150 S. *M.* 0,60.

Flammarion, Kam., Gott in der Natur. Aus dem Französ. v. Th. F. Grigull. Halle, Hendel. 8. XX, 351 S. *M.* 1,25.

Forester, George, The Faith of an Agnostic, or First Essays in Rationalism. London, Watts & Co. gr. 8. 278 p. *Sh.* 5.

Goth the Beautifel. An Artist's Creed, by E. P. B. London, Wellby. 12. 238 p. *Sh.* 1/6.

Heus, A., L'existence de Dieu demontré par la création et l'histoire ou réfutation du matérialisme contemporain. Bruxelles, Bouton.

Hiller, H. Croft, Heresies, or Agnostic Theism. Vol. 4. London, Richards. gr. 8. *Sh.* 7/6.

Krug, Henr., De pulchritudine divina. Freiburg i. B., Herder. 8. XV, 252 p. *M.* 4.

Lazelle, H. M., Matière, Force, Esprit ou Évidence scientifique d'une intelligence suprème. Paris, Leymairie.

Leighton, J. Alex., Typical Modern Conceptions of God; or the Absolute of German Romantic Idealism and of English Evolutionary Agnosticism. With a Constructive Essay. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 3/6.

Lipicier, A. M., Tractatus de Deo uno. Pars I: De pertinentibus ad divinam essentiam. (1. p. qq. 1—13). Paris, Lethielleux.

Miller, W. Henr., Fatalism, True and False. London, Greening. gr. 8. 106 p. *Sh.* 2/6.

Reinhold, G., Die Gottesbeweise und ihr neuester Gegner. Würdigung der von Prof. Mach gegen diese Beweise vorgebrachten Bedenken. Stuttgart, Roth. gr. 8. 59 S. *M.* 0,50.

—, Die Welt als Führerin zur Gottheit. Kurze Darstellung der von der neueren Apologetik vorgelegten Gottesbeweise. Stuttgart, Roth. 8. V, 211 S. *M.* 2.

Papagni O. P., T., La mente die s. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature e le questioni che vi hanno rapporto. Benevento, D'Alessandro. 8. 92 p. *Lir.* 2,50.

Sala, E., Metafisica. Vol. I.: Teodicea. Cremona, Foroni. 8. VIII, 424 p. *Lir.* 4.

Spicker, Gid., Versuch eines neuen Gottesbegriffes. Stuttgart, Frommann. gr. 8. VIII, 376 S. *M.* 6.

Tigert, John J., Theism. A Survey of the Paths that lead to God. Chiefly in the Light of the History of Philosophy. London, C. H. Kelly. gr. 8. 370 p. *Sh.* 5.

Weber, Sim., Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas v. Aq. auf seinen Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der *Summa contra gentiles*. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. IV, 43 S. *M.* 0,90.

Wobbermin, G., Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie. Berlin, Duncker. gr. 8. IV, 127 S. *M.* 2.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Boucher, M., Essai sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Bradley, A. C., Appearance and Reality. A Metaphysical Essay. 2nd edition, rerised. London, Macmillan. gr. 8. 264 p. *Sh.* 4/6.

Büchner, Ludw., Last Words on Materialism and Kindred Subjects. With a Life of the Author by his Brother Prof. Alex. Büchner. Translated by Joseph Mc Cabe. London, Watts. gr. 8. 334 p. *Sh.* 2/6.

Dagneaux, H., Lecons de métaphysique. Paris, Lethielleux.

*Delafosse, J., Théorie de l'ordre. Paris, Plon.

*De Tilly, J., Sur divers points de la philosophie des sciences mathématiques. Bruxelles, Hayez. 8. 46 p.

Deussen, Paul, Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. 3. verm. Aufl. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. XLIV, 271 S. *M.* 5.

Dyroff, Ad., Ueber den Existenzialbegriff. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VII, 94 S. *M.* 2.

Gallucci, G., Saggio di una introduzione alla filosofia delle matematiche. Caltanissetta, Tip. dell'Omnibus. 125 p.

Geissler, Kurt, Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie. Leipzig, Teubner. gr. 8. VIII, 417 S. *M.* 14.

Haeckel, E, Les énigmes de l'univers. Trad. de l'allemand par C. Bos. Paris, Schleicher. 8. 461 p.

—, The Riddle of the Universe at the Close of the 19th Century. Translated by Joseph Mc Cabe. London, Watts. 8. 144 p. 6 *d.*

Hess, Ant., Das Märchen vom Kausalzusammenhang oder im Banne des Zwecks. Eine Kritik des kausalen Denkens. Hamburg, Meissner. gr. 8. 48 S. *M.* 2.

Kirschmann, A., Die Dimensionen des Raumes. Eine kritische Studie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 112 S. *M.* 2.

Mercier, D., Ontologie ou Metaphysique générale 3me édit. Louvain, Instit. supér. de Phil. gr. 8. IX, 580 p. *Fr.* 10.

*Méril, M., L'infini et le fini. Paris, Richard.

Olivier, Jul. v., Was ist Raum, Zeit, Bewegung, Masse? Was ist die Erscheinungswelt? Zweite erweiterte und verbesserte Aufl. München, Finsterlin. gr. 8. VIII, 153 S. *M.* 2.

*Renouvier, Ch., Les dilemmes de la métaphysique pure. Paris, Alcan.

Richet, Ch., S. Sully-Prudhomme.

Scheffler, Herm., Das Wesen Gottes und seine Erzeugnisse. Braunschweig, Wagner. gr. 8. 69 S. *M.* 1,60.

*Schrey v. Kalgen, Dimensionen. Eine neue Weltanschauung. Der Beweis der Zöllner'schen Theorie. Leipzig, Mutze. gr. 8. 40 S. (m. Fig.) ℳ 1.

Seidl, Ernst, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung. Wien, Mayer & Co. gr. 8. VIII, 98 S. ℳ 1,80.

Sortais S. J., Gast., Traité de Philosophie. Tom. 2. Métaphysique. Paris, Lethielleux.

Sully-Prudhomme et Richet, Ch., Le problème des causes finales. Paris, Alcan. 18. 177 p.

Urráburu S. J., J. J., Ontologia. Madrid, Avrial. gr. 8. XVI, 454 p. *Pes.* 4.

2. Bd von „Compend. Philos. scholast." ob. I. A.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Sozial- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Aall, Anath., Macht und Pflicht. Eine natur- und rechtsphilosophische Untersuchung. Leipzig, Reisland. gr. 8. X, 341 S. ℳ 6.

*Antoine S. J., C., Corso d'economia sociale. Trad. dal francese di P. Martinelli sulla 2. ed. riveduta dall'Aut. con introduz. di G. Toniolo, Siena, Bibl. del clero. 8. XXXII, 674 p. *Lire* 6.

Baratta, Carlo, Principii di Sociologia cristiana. Parma, Fiaccadori. 301 p. *Lire* 2,50.

Bosio, P., Compendio di Sociologia cristiana. Siena, s. Bernardino. 16. VIII, 264 p. *Lire* 2,50.

Brentano, Lujo, Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte. München, Reinhardt, gr. 8. 38 S. ℳ 1.

Bruchi, Art., Le basi naturali della politica e del diritto. Pitigliano, Paggi. 114 p. *Lire* 1,50.

Cappellazzi, A., Filosofia sociale. Brevi lezioni. Siena, s. Bernardino. 16. VI, 224 p. *Lire* 2.

Carapeile, Ad., La sociologia. Palermo, Friulla. 20 p. *Lire* 0,75.

Carneri, B., Der moderne Mensch. Versuche über Lebensführung. 7. Aufl. Bonn, Strauss 8. XII, 180 S. (mit Bildn.) ℳ 3,40.

Cathrein S. J., Vict., Philosophia moralis. Ed. 4. ab auct. recogn. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XIX, 497 p. ℳ 4,40.

Gehört zu »Cursus philosophicus«. (Ob. I. A.)

Cobbe, Fr. P.,, The Theory of Intuitive Morals. Being a corrected Reprint of the 3d edition of an Essay on Intuitive Morals. With a new Preface and Appendices. 4th edition. London, Sonnenschein. 8. 280 p. *Sh.* 7/6.

Compayré, G., Curso de moral teórica y practica. Traduc. castellana de la 11ª. edic. Paris, Bouret. 8. 344 p. *Pes.* 5.

Conrad, J., Grundriss zum Studium der politischen Oekonomie. 1. Tl.: Nationalökonomie. 4. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. XVI. 389 S. *M.* 8.

—, Dasselbe. 4. Teil. Statistik. 1. Teil. 2. Aufl. Ebendaselbst. VIII, 182 S. *M.* 4.

—, Dasselbe. 2. Teil. Volkswirtschaftspolitik. 3. Aufl. Ebd. XVI, 544 S. *M.* 11.

—, Leitfaden zum Studium der Nationalökonomie. 2. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. VII, 91 S. *M.* 1,80.

Dardano, L., Elementi di Sociologia e di Economia politica. Broni, Borghi. 16. XXII, 352 p. *Lire* 2,50.

De Castellotti, Gius., Saggi di etica e di diritto. Ascoli Piceno, Tassi. 164 p. *Lire* 2.

Defourny, M., La sociologie positiviste. Auguste Comte. Louvain, Instit. supér. de phil. 8. 370 p. *Fr.* 6.

Dühring, E., Der Wert des Lebens. Eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. 6. vermehrte Auflage. Leipzig, Reisland. gr. 8. XIV, 496 S. *M.* 6.

Eleizalde é Isaguirre, L. M., S. oben I., A.

Fuchs, C. J., Volkswirtschaftslehre. 2. Auflage. Leipzig, Göschen. 12. 139 S. *M.* 0,80.

Geddings, F. H., Inductive Sociology. London, Macmillan. *Sh.* 8/6.

Geist, Herm., Das freie Reingöttliche im Menschen als das Grundelement aller echten Moral. Weimar, Böhlaus Nachf. gr. 8. XXII, 233 S. *M.* 6.

Gil y Robles, Enr., Tratado de derecho político segun los principios de la filosofía y el derecho cristiano. Tomo II. Salamanca, De la Torre. 4. 907 p. *Pes.* 12.

Gomperz, Heinr., Ueber den Begriff des sittlichen Ideals. Bern, Schmid & Franke. gr. 8. 31 S. *M.* 0,80.

Groppali, A., Sociologia e psicologia. Studi critici. Verona, Drucker. 204 p. *Lir.* 4.

Hagen, Edm. v., Freie Gedanken über die innere Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und Glück. Berlin, v. Hagen. gr. 8. XII, 45 S. *M.* 0,60.

Kleinwächter, Fr., Lehrbuch der Nationalökonomie. Leipzig, Hirschfeld. gr. 8. XIV, 477 S. *M.* 8,40.

Laudati, G., La giustizia e la Morale secondo i filosofi ed i giuristi. Trani, Vecchi. 90 p. *Lir.* 1,50.

Laurie, S. S., Ethica ou l'Éthique de la Raison. Traduit de l'anglais par G. Remacle. Tournai, Decallonne-Liagre. X, 398 p. *Fr.* 3,50.

Minoretti, C. Dalm., Appunti di economia sociali. Parte 1ma. Milano, Palma. 8. 308 p. *Lir.* 1,50.

Nicholson, G. Sh., Principles of Political Economy. Vol. 3. London, Black. 8. 454 p. *Sh.* 15.

Pascot, G., La morale positiva. Udine, Gambierasi. 219 p.

Puccini, R., La morale studiata ne' suoi fondamenti. Siena, s. Bernardino. 8. XVI, 320 p. *Lir.* 3,50.

Rey y Heredia, J. M., Elementos de ética ó tratado de filosofía moral. Madrid, Perlado. 8. 220 p. *Pes.* 3,50.

Roure, Luc., Anarchie morale et sociale. Paris, Delhomme et Briguet. 8. II, 404 p. *Fr.* 3,50.

Schmidtz, C. v., Christentum, ethische Kultur und soziale Frage. Haimhausen, Reformverlag. gr. 8. 35 S. *M.* 0,50.

Schmoller, Gust., Politique sociale et économie politique. Traduction revue par l'auteur. Paris, Giard & Brière. 8. 447 p.

Sidgwick, H., The Principles of Political Economy. 3d edition. London, Macmillan. 8. 616 p. *Sh.* 14.

Sighele, Scip., I delitti della folla studiati secondo la psicologia, il diritto e la giurisprudenza. Torino, Bocca.

Tarde, G., Psychologie économique. 2 vol. Paris, Alcan. 8. 383, 449 p.

Troiano, P. R., La filosofia morale e i suoi problemi fondamentali. Torino, Clausen. 30 p.

Varvello, Franc., Institutiones philosophicae. Vol. I. Ethica. Turin, Typogr. Salesiana.

Viazzi, P., L'equità nella filosofia, nella storia e nella pratica del diritto. Milano, Soc. ed. Libraria. 320 p.

Vidari, Giov., Elementi di etica. Milano, Hoepler. 334 p. *Lir.* 3.

Weiss, B., Ethische Worte. Zusammengestellt von W. Leipzig, Weber. 12. 125 S. *M.* 2,50.

Wentscher, Max, Ethik. 1. Teil. Leipzig, Barth. gr. 8. XII, 368 S. *M.* 7.

Wihan, Rob., Menschenglück und Veredlung. Ein Versuch, alle unanfechtbaren Thesen in diesen wichtigsten Fragen der Menschheit festzustellen und zur Anerkennung und Beachtung zu bringen. Begründung einer voraussetzungslosen Vernunftmoral. Trautenau (Böhmen), Selbstverlag. gr. 8. 64 S. *M.* 1,50.

Wundt, W., The Facts of the Moral Life. Translated by Julia Gulliver and Edward Bradford Titchener. 2nd edition. London, Sonnenschein. gr. 8. 352 p. *Sh.* 7/6.

B. Beiträge zur Ethik.

Bauch, Br., Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. Stuttgart, Frommann. gr. 8. VII, 101 S. *M.* 1,80.

Bax, Ern., The Etics of Socialism. Being further Essays in Modern Socialist Criticism. 4th edition. London, Sonnenschein. gr. 8. 232 p. *Sh.* 2/6.

Bax, Ern., The Religion of Socialism. Being Essays in Modern Socialist. Criticism. London, Sonnenschein. gr. 8. 192 p. *Sh.* 1.

Brentano, F., The Origin of the Knowledge of Right and Wrong. London, Constable. 8. *Sh.* 5.

Budde, E., Energie und Recht. Eine physikalisch-jurist. Studie. Berlin, Hagmann. gr. 8. VII, 96 S. *M.* 1,60.

Dickinson, G. Lowes, The Meaning of Good. A Dialogue. 2nd edition London, Johnson 8. 242 p. *Sh.* 4/6.

Farges, A., La liberté et le devoir. Fondement de la morale et-critique des systèmes de morale contemporains. Paris, Berche & Tralin. 8. 518 p.

Goblot, E., Justice et liberté. Paris, Alcan 16. IV, 168 p. *Fr.* 2,50.

Gurnhill, J., The Morals of Suicide. Vol. 2. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 5.

Kreibig, J. C., Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie. Wien, Hölder. gr. 8. VII, 204 S. (m. Fig.) *M.* 4,20.

Labriola, Ter., La persona. Discussione etico-sociologica. Roma, Loescher. 100 p.

Lafontaine, A., Le plaisir d' après Platon et Aristote. Paris, Alcan. 8. 299 p.

Landry, Ad., La responsabilité pénale. Paris, Alcan. 18. 192 p.

Medicus, Fritz, Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung. Halle, Niemeyer. gr. 8. 24 S. *M.* 0,80.

Moulet, Alf., Pioniere des sittlichen Fortschritts. Aus dem Franz.: „Le mouvement éthique von R. Penzig. Berlin, Walther. gr. 8. VII. 103 S. *M.* 1,20.

*Orestana, Fr., Der Tugendbegriff bei Kant. Palermo, Reber. hch. 4 128 S. *M.* 3,20.

Royer, Cl., Le bien et la loi morale. Paris, Guillaumin.

Schwarz, Herm., Glück und Sittlichkeit. Untersuchungen über Gefallen und Lust, naturhaftes und sittliches Vorziehen. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII, 211 S. *M.* 5.

Sidgwick, Henry, Lectures on the Ethics of T. H. Green, Herbert Spencer and J. Martineau. London, Macmillan. 8. 418 p. *Sh.* 8/6.

Walsh, Walter, The Moral Damage of War. London, Johnson. gr. 8. VIII., 283 p. *Sh.* 3/6.

Wise, S. S., The Improvement of the Moral Qualities. London Macmillan. 8. *Sh.* 5.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Addams, J., Democracy and Social Ethics. Citigens Library. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 5.

Aubert, Alf., Le médio-social. Paris, Moll. 8. XV, 227 p.

*Ballerini, G., Analisi del socialismo contemporaneo. 4. ediz. Siena, s. Bernardino 16. XXII, 384 p. *Lir.* 2.

—, Análisis del socialismo contemporaneo. Traduc. de la 4. edic. ital. por P. Crusat de Eguilaz. Madrid, Rojas. 4. XXVIII, 330 p. *Pes.* 5.

Banterle, Gius., La questione sociale e il socialismo nei loro rapporti colla religione e colla morale. Modena, Tip. immac. Concez. 16. 225 p. *Lir.* 1,20.

Bauer, Arth., Les classes sociales. Analyse de la vie sociale. Paris, Giard & Brière.

Bernstein, Ed., Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 10. Taus. Stuttgart, Dietz Nachf. gr. 8. XX, 188 S. *M.* 2.

Biederlack S. J., Jos., Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung. 5. Aufl. Innsbruck, Rauch. gr 8. X, 280 S. *M.* 2,40.

Björnson, B., Monogamie und Polygamie. Uebers. von Kroy Marinus. Leipzig, Schäfer & Schönfelder. gr. 8. 30 S. *M.* 0,60.

Boies, H. M., The Science of Penology, the Defence of Society against Crime. London, Putnam. 8. *Sh.* 15.

Bosanquet, Helen, The Strength of the People. A Study in Social Economies. London, Macmillan. 8. 358 p. *Sh.* 8/6.

Bourgeois, Léon, et Croiset, A., Essai d'une philosophie de la solidarité. Paris, Alcan. 8. XIV, 287 p.

Campion, W. J. H., Outlines of Lectures on Political Science. Being mainly a Review of the Political Theories of Hobbes. 5th edition. London, Simpkin. 8. *Sh.* 1/6.

*Capano, P., L'anarchia del punto di vista antropologico e sociale. Napoli, Rassegna italiana. 6. 114 p.

Cappellazzi, And., La dottrina di s. Tommaso nella sociologia moderna. Parte 1ª. Sociologia economica. Bitonto, Tip. Vescovile.

Carl, M. W., Der Mensch in der kommenden Gesellschaft. Leipzig, Lipinsky. 8. IV, 74 S. *M.* 0,60.

Carle, Gius., La filosofia del diritto nello stato moderno. Torino, Unione tipogr. editr.

Croiset, A., S. Bourgeois, Léon.

Dallari, G., Le nuove dottrine contrattualiste intorno allo stato, al diritto e alla società. Modena, Toschi.

*D'Eichthal, Eug., Socialisme, Communisme et Collectivisme. Aperçu de l'histoire et des doctrines jusqu' à nos jours. 2. éd. Paris, Guillaumin. 12. VIII, 325 p. *Fr.* 3,50.

Del Vechio, G., Il sentimento giuridico. Torino, Bocca. 18 p.

Eltzbacher, P., L'anarchisme. Traduction par O. Karmin. Paris, Giard et Brière. 18. 417 p.

Ferrari, L. P., Il popolo che cosa fu, che cos'è, che cosa dev' essere. Saggio intorno alla quistione sociale. Genova.

Gerigk, Hub., Der Irrtum beim Ehevertrag nach dem Naturrecht. Münster, Aschendorff. gr. 8. 46 S. *M.* 1.

Gladden, Washington, Social Salvation. London, Clarke. gr. 8. 248 p. *Sh.* 4.

Goldscheid, Rud., Zur Ethik des Gesamtwillens. Eine sozial-philosophische Untersuchung. 1. Bd. Leipzig, Reisland. gr. 8. VI, 552 S. *M.* 10.

Grove, J., La sociedad fotura. Traduc. de C. Piquer. 2 tom. Valencia, Impr. „El Pueblo". 8. 221, 220 p. *Pes.* 2.

Gumplowicz, Ludw., Die soziologische Staatsidee. 2. Aufl. Innsbruck, Wagner. gr. 8] VIII, 224 S. *M.* 4,80.

Gurrieri, Ag., La filosofia del diritto. Ragusa.

Guyau, M., S. unt. VIII.

Jaurès, J., Aus Theorie und Praxis. Sozialistische Studien. Aus dem Franz. herausgeg. v. A. Südekum. Berlin, Sozialist. Monatshefte. gr. 8. 266 S. *M.* 3.

Invrea, F., Il commune e la sua funzione sociale. Roma, Soc. di Cultura. 16. 171 p. *Lir.* 2,50.

Issaiff, A. A., Socialpolitische Essays. Stuttgart, Dietz Nachf. gr. 8. VIII, 351 S. *M.* 6,50.

—, A. A., Ueber den Sozialismus unserer Tage (In russ. Sprache) Stuttgart, Dietz Nachf. gr. 8. IV, 524 S. *M.* 6,50.

Kelles-Kreuz, Bas. v., Die Soziologie im 19. Jahrh. Berlin, Edelmann. 8. 56 S. *M.* 0,30.

Lafargue, The Evolution of Property from Savagery to Civilisation. New edition London, Sonnenschein. gr. 8. 182 p. *Sh.* 2/6.

Le Bon, Gust., Psychologie du Socialisme. 3me édit. Paris, Alcan.

Lombardi, G., Lo stato. Napoli, Rizzo.

Lombroso, Ces., Die Ursachen und Bekämpfung des Verbrechens. Uebersetzt von H. Kurella u. E. Jentsch. Berlin, Behrmüller. gr. 8 IV, 403 S. *M.* 8.

Malato, C., Filosofia del anarquismo. Trad. de F. Azzati. Valencia, Impr. „El Pueblo". 8. 188 p. *Pes.* 1.

Morris, Will., Wahre und falsche Gesellschaft. Uebers. von R. Seliger. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. 46 S. *M.* 1.

Nicéforo, A., La transformación del delito en la sociedad moderna. Trad. de C. Bernaldo de Quirós. Madrid, Tello. 8. TVI, 154 p. *Pes.* 2,50.

Nordenholz, A., Allgemeine Theorie der gesellschaftlichen Produktion. München, Beck, gr. X, 292 S. *M.* 7.

Nossig, Alf., Revision des Sozialismus. 2. Bd. Das System des Sozialismus. 2. Tl. Berlin, Akad. Verl. f. soziale Wissenschaften. gr. 8. VII, 587 S. *M.* 9.

Orano, P., Psicologia sociale. Bari, Laterza e figli. 353 p. *Lir.* 3.

Paredo, V., Les systèmes socialistes. 2 vols. Paris, Giard u. Brière. 8. 406, 492 p.

Progredior, Soziale Vervollkommnung. Berlin, Haymann. gr. 8. IV, 64 S. *M.* 1.

Révai, Sam., Grundbedingungen der gesellschaftlichen Wohlfahrt. Leipzig, Duncker u. Humblot. gr. 8. XXXI, 692 S. *M.* 14.

Sales Ferré, M., Función del socialismo en la transformación actual de las naciones. Madrid, De Tello. 8. 31 p. *Pes.* 0,50.

Schaffle, A., The Quintessence of Socialism. Social Science Series London, Sonnenschein. gr. 8. 136 p. *Sh.* 1.

Sertillanges O. P., Le patriotisme et la vie sociale. Paris, Lec o 16. XIII, 320 p. *Fr.* 3.

Snow, A. H., The Administration of Dependencies. London, Putnam 8. *Sh.* 15.

Squillace, F., Le dottrine sociologische. Roma, Colombo. 8. 539 p. *Lir.* 10.

Steinitz, Kurt, Der Verantwortlichkeitsgedanke im 19. Jahrhundert (mit bes. Rücksicht auf das Strafrecht). Berlin, Walther. gr. 8. 32 S. *M.* 1.

Tarbouriech, E., La cité future. Essai d'une utopie scientifique. Paris, Stock. 18. 484 p.

Tarde, Gabr., Psychologie économique. 2 vols. Paris, Alcan. 8.

Torregrossa, J., Discussione etico-sociologica intorno al Divorzio. Siena, s. Bernardino. 16. IV, 150 p. *Lir.* 1.

Turgeon, Chr., Le féminisme français. 2 vols. Paris, Société du Recueil général des Lois et des Arrêts. 18.

Vandervelde, Em., Die Entwickelung zum Sozialismus. Aus dem Franz. v. A. Südekum. Berlin, Sozialist. Monatshefte. gr. 8. 231 S. *M.* 1,50.

Vorländer, K., Die neukantische Bewegung im Sozialismus. Berlin. Reuther & Reichard. gr. 8. 62 S. *M.* 1,50.

Wahl, Th., Der Anarchismus. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Wesens und seiner Geschichte und zum Verständnis der rechten Art seiner Bekämpfung. Stuttgart, Belser. gr. 8. 55 S. *M.* 0,80.

Walcker, K., Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus. 5. Aufl. Leipzig, Rossberg & Berger. gr. 8. VII, 124 S. *M.* 4.

*Wojucki, Em., Ueber die Emanzipation der Frauen. Czernowitz, Pardini. gr. 8. 31 S. *M.* 1.

*Woltmann, L., Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion. Coburg, Thüring. Verlagsanstalt. gr. 8. 32 S. ℳ 1.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Banister, Henry C., Musical Analysis. A Handbook for Students. London, W. Reeves. gr. 8. 86 p. *Sh.* 2.

Berenson, B., The Study and Criticisme of Italian Art. London, G. Bell. gr. 8. 164 p. *Sh.* 10/6.

Boise, O. B., Music and its Masters. London, Lippincot. gr. 8. *Sh.* 7/6.

Bray, Luc., Du beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique. Paris, Alcan. 295 p. *Fr.* 5.

Brown, G. Baldw., The Fine Arts. A Manual with numerous Illustrations. 2nd edition. London, Murray. gr. 8. 436 p. *Sh.* 6.

Conway, Sir W., The Domain of Art. London, J. Murray. gr. 8. 176 p. *Sh.* 7/6.

Crane, W., Line and Form. London, Bell. gr. 8. 304 p. *Sh.* 6.

—, The Bases of Design. London, Bell. gr. 8. 400 p. *Sh.* 6.

Croce, Ben., Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale. Milano Napoli Sandron. 4. XX, 550. *Lir.* 5.

Dabney, J. P., The Musical Basis of Verse and Scientific Study of the Principles of Poetic Composition. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 6/6.

Emerson, Essay on Beauty. Edited by Susan Cunnington. London, Norland Press. gr. 8. 94 p. *Sh.* 1/6.

Forsyth, P. T., Religion in Recent Art. Expository Lectures on Rossetti, Burne Jones, Watts, Holman Hunt and Wagner. With 8 illustrations. London, Hodder & Stoughton. gr. 8. *Sh.* 10.

Foth, Max, Das Drama in seinem Gegensatz zur Dichtkunst. Ein verkanntes Problem der Aesthetik. 1. Bd. Die Stellung des Dramas unter den Künsten. Leipzig, Wigand. gr. 8. V, 170 S. ℳ 3.

Groos, S. ob. IV.

Guyau, M., El arte desde el punto de vista sociologico. Trad. por. Rubio. Madrid, Perez. 4. 520 p. *Pes.* 7.

—, Los problemas de la estetica contemporanea. Trad. espan. de J. M. Navarro de Palencia. Madrid, Pozas. 8. VIII, 335 p. *Pes.* 4.

Harrison, Jane E., Introductory Studies in Greek Art. With Maps and Illustrations. 5th edition. London, Fisher Unwin. gr. 8. 322 p. *Sh.* 7/6.

Keussler, Gerh. v., Die Grenzen der Aesthetik. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. 165 S. ℳ 3.

Lechalas, G., Études esthétiques. Paris, Alcan. 306 p. *Fr.* 5.

Magnus, Lausie., Introduction to Poetry. Poetic Expression. Poetic

Trath. The Progress of Poetry. Home and School Library. London, J. Murray. gr. 8. XI, 147 p. *Sh.* 2.

Maude, Aylmer, Essays on Art. London, Grant Richards. gr. 8. 46 p. 2 *d.*

Prat, L., L'art et la beauté. Kalliclès. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Sortais S. J., Gast., De la beauté d'après Platon, Aristote et s. Augustin. Paris, Retaux.

Souriau, P., S. ob. III. B.

Taine, Hippol., Philosophie der Kunst. Aus dem Franz. von E. Hardt. 1. Bd. Leipzig, Diederichs. gr. 8. IV, 284 S. *M.* 4.

Tolstoi, Leo, Was ist Kunst? Deutsch v. Al. Markow. 4. Taus. (2. Aufl.) Berlin, Steinitz. gr. 8. 112 S. *M.* 1.

—, Dasselbe, Uebersetzt von M. Feofanoff. Leipzig, Diederichs. 8. VIII, 322 S. *M.* 2,50.

Ziegler, Leop., Zur Metaphysik des Tragischen. Eine philos. Studie. Leipzig, Dürr'sche Buchh. 8. XI, 104 S. *M.* 1,60.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Barmold, E., La religion du vrai. Paris, Fischbacher.

Besant, Annie, Esoteric Christianity, or The Lesser Mysteries. London, Theosophical Publ. Comp. gr. 8. 416 p. *Sh.* 5.

Bettex, F., La religión y las ciencias naturales. Versión española par M. Carrasco. Madrid, Marqués. 4. 230 p. *Pes.* 3.

Bonus, Arth., Religion als Schöpfung. Erwägungen über die religiöse Krisis. Leipzig, Diederichs. gr. 8. 63 S. *M.* 1,50.

*Brors S. J., Fr. X., Die Wahrheit. Apologetische Gespräche für Gebildete aller Stände. 2 Teile. 4. Aufl. Kevelaer, Butzon & Bercker. 8. 137, 163 S. *M.* 2,75.

Buchan, J., The First Things. Studies in the Embryology of Religion and Natural Theology. London, W. Llackwood. gr. 8. *Sh.* 5.

Chabin S. J., La science de la religion. 2. éd. Paris, Poussielgue. VI, 536 p. *Fr.* 5.

Collis, Arth., Some Problems of Religion and Morals. An Effort towards their Solution. With other Essays. London, Watts. 8. 114 p.

De Mathies, Paul, Ist die Religion lehrbar und voraussetzungslos? Hamm, Breer & Thiemann. gr. 8. 36 S. *M.* 0,50.

Everett, C. C., The Psycological Elements of Religious Faith. Lectures. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 5.

Fairbairn, A. M., The Philosophy of the Christian Religion. London, Hodder & Stoughton. gr. 8. 612 p. *Sh.* 12.

Falcetta, A., Breve corso apologetico della cattolica religione. Milano, s. Giuseppe. 8. VI, 346 p. *Lire* 3.

Graue, Die Begrenztheit des religiösen Erkennens. Ein Beitrag zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der christlichen Glaubenslehre. Leipzig, Wigand. 8. 63 S. *M.* 1.

*Hammerstein S. J., L. v., Edgar od. Vom Atheismus zur vollen Wahrheit. 10. Aufl. Trier, Paulinusdruckerei. gr. 8. VIII, 296 S. *M.* 3.

Heinrici, C. F. G., Theologie und Religionswissenschaft. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. gr. 8. 35 S. *M.* 0,50.

Hennig, M., A. E. Biedermanns Theorie der religiösen Erkenntnis. Eine religionsphilosophische Studie. Leipzig, Wigand. gr. 8. XI, 184 S. *M.* 3.

Jabelon, Real Origin of Religion. London, Simpkin. 8. 48 p. *Sh.* 1.

James, William, The Varieties of religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion 1902—1902. London, Longmans. 8. 516 p. *Sh.* 12.

Jastrow, Morr. jun., The Study of Religion (The Contemporary Science Series) London, W. Scott. gr. 8. XIV, 451 p. *Sh.* 6.

Illingworth, J. R., Reason and Revelation. An Essay in Christian Apology. London, Macmillan. gr. 8, 292 p. *Sh.* 7/6.

Leadbeater, C. W., An Outline of Theosophy. London, Theosophical Publishing Co. 16. 99 p. *Sh.* 1.

Marshall, Newt. H., Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VII, 136 S. *M* 4,50.

Meyer-Benfey, H., Moderne Religion. Schleiermacher. Maeterlinck. Leipzig, Dieterichs. 8. IV, 194 S. *M.* 3.

Michelitsch, Ant., Elementa apologeticae. Tom. II. III. Theoria revelationis et demonstratia christiana. Graz, Styria. gr. 8. VI. 45; V, 106. *M.* 1,70.

Newton, Mrs. F. Hay, Readings on the Evolution of Religion. London, Blackwood. gr. 8. *Sh.* 5.

(*)Nilkes S. J., P., Schutz- und Trutzwaffen gegen den modernen Unglauben. Weiteren Kreisen der Gebildeten und des Volkes dargeboten. 2 Tle. 6. bzw. 3. Aufl. Kevelaer, Butzon & Bercker. 8. 135, 123 S. *M* 2.

Sabatier, Aug., Outlines of a Philosophy of Religion based on Psychology and History. London, Hodder & Stoughton. gr. 8. 364 p. *h.* 7/6.

Schmitz S. J., Compendio de la Apologética ó fundamentos de la Religión católica. Traduc. de M. Hernandez Villaescuesa. 8. 174 p.

Tolstoi, Graf L. N., Was ist Religion, und worin besteht ihr Wesen? Mit Anhang. Uebers. v. Jw. Ostrow. 1.—5. Taus. IV, 115 S. *M.* 1.

Villelga Rodriguez, Em. A., Curso elemental de Apologética contemporánea. Barcelona, Gilí. 8. 390 p.

Waggett, P. N. Is there a Religion of Nature? London, gr. 8. 88 p. *Sh.* 1/6.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Barth, J., Babel und israelitisches Religionswesen. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. 36 S. ℳ 0,80.

Bertholet, Alf., Buddhismus und Christentum. Tübingen, Mohr. gr. 8. IV, 64 S. ℳ 1,20.

Böklen, Ernst, die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. IV. 150 S. ℳ 4.

Curtiss, Sam. Iv., Primitive Semitic Religion of to-day. A Record of Researches. Discoveries and Studies in Syria, Palestine and the Sinaitic Peninsula. London, Hodder & Stougthon. 8. 288 p. *Sh.* 6.

Delitzsch, Fr., Babel und Bibel. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 52 S. (mit 20 Abbildungen.) ℳ 2.

Geiger, Abr., Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? 2. Aufl. Leipzig, Kaufmann. gr. 8. VIII, 213 S. ℳ 4.

Hiles, Herb., Great Religions of the World. London, Harper. 8. 308 p. *Sh.* 7/6.

Güdemann, M., Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen dargestellt. 2. Aufl. Wien, Löwit. gr. 8.

Happel, Jul., Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Juden. Aus den Sanskritquellen von völkergeschichtlichem Standpunkte des Christentums aus dargestellt und beurteilt. Giessen, Ricker. gr. 8. VIII, 252 S. ℳ 10.

Holtzmann, Osk., Religionsgeschichtliche Vorträge. Giessen, Ricker. gr. 8. IV, 177 S. ℳ 3.

Islam, S. Mohommed.

Kern, Otto, Ueber die Anfänge der hellenischen Religion. Berlin, Weidmann. gr. 8. 34 S. ℳ 0,80.

Loutil, E., S. Poulin, L.

Mac Culloch, J. A., Comparative Theology. London, Methuen. gr. 8. *Sh.* 6.

Margoliouth, D. S. Religions of Bible Lands. Christian Study Manuals. London, Hodder & Stoughton. gr. 8. VIII, 132 p. *Sh.* 1.

Mohammed. Die Lehre und das Leben M.'s oder der Geist des Islam. (in russischer Sprache.) 1. Bd. Berlin, Steinitz .8. III, 437 S. ℳ 5.

Müller, Max, Historia de las religiones. Traduc. por L. de Tráne. Madrid, Moreno. 4. 408 p. *Pes.* 8.

Oldenberg, H., La religion du Véda. Traduit de l'allemand par V. Henry. Paris, Alcan.

Podmore, Fr., Modern Spiritualism. A History and a Criticism. 2 Vols. London, Methuen. 8. 326, 386 p. *Sh.* 21.

Poulin, L., et Loutil, E., Les religions diverses. Le paganisme. Les dieux de l'Inde. Bouddha. Mohomed. Le Judaïsme. Transcendance du christianisme. Paris, Bonne Presse. 16. XLVI, 314 p. *Fr.* 2,60.

Renán, E., Estudios religiosos. Las religiones de la antiquedad. La historia del pueblo de Israel. Los historiadores criticos de Jesús Mahoma y los origenes del islamismo. Trad. de C. Litrán. Valencia, Impr. „El pueblo". 8. 216 p. *Pes.* 1.

Rohde, Erw., Die Religion der Griechen. Tübingen, Mohr. gr. 8. (S. 314—339). *M.* 0,80.

Sauer, Arth., Das Christentum in seinem Verhältnis zur arischen Mythologie. Leipzig, Sängerwald. gr. 8. III, 62 S. *M.* 2.

Schreiner, Jos., Elysium und Hades. Eine religionsgeschichtliche Studie. Braunschweig, Sattler. gr. 8. III, 71 S. *M.* 2.

Slater, T. E., The bigher Hind nisu in Relation to Christianity. Certain Aspects of Hindu Thought from the Christian Standpoint. London, E. Stock. gr. 8. 300 p. *Sh.* 6.

Troeltsch, Ernst, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr. gr. 8. XXIII, 129 S. *M.* 2,75.

Wace, H., Christianity and Agnosticism. Reviews of some recent attacks on the Christian Faith. London, W. Blackwood. gr. 8. 366 p. *Sh.* 6.

Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer. München, Beck. gr. 8. XII, 534 S. *M.* 10.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Ardigò, L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva. Bologna, Albertazzi.

Bolland, G. J. P. J., Alte Vernunft und neuer Verstand, oder der Unterschied im Prinzip zwischen Hegel und E. v. Hartmann. Ein Versuch zur Anregung neuer Hegelstudien. Amsterdam, Müller gr. 8. 84 S. *M.* 1,80.

Crozier, J. B., History of Intellectual Development on the line of Modern Evolution. Vol. I. 2nd edition. London, Longmans. 8. 582 p. *Sh.* 14.

De Nardi, P., I criteri della storia della filosofia. Torli, Bordandini 25 p.

*De Sarlo, F., Le correnti filosofiche del secolo XIX. Napoli.

Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 2. Aufl. 2. Halbband. (1. Bd. XV und S. 357—626) Berlin, Dirck. *M.* 6.

* Durand, Eug., Histoire de la Philosophie, Paris, Poussielgue.

Eucken, Rud., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwickelungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 4. umgearb. Auflage. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII, 523 S. *M.* 10.

Fabre, J., La pensée antique, de Moïse à Marc-Aurèle. Paris, Alcan. 8. IV, 367 p. *Fr.* 5.

Fischer, Kuno, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie. 5. Aufl. Heidelberg, Winter. 8. VII, 155 S. *M.* 4.

—, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausg. 3. Bd.: Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre. 4. Aufl. Heidelberg, Winter. gr. 8. XVII, 728 S. *M.* 18.

—, Dasselbe. 7. Bd.: Schellings Leben, Werke und Lehre. 3. Aufl. Ebd. XXXII, 832 S. *M.* 22.

Gomperz, Th., Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2. Bd. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII, 615 S. *M.* 5.

Heinze, Max, S. Ueberweg, Fr.

Histoire de la Philosophie. S. ob. I. C.: Bibliothèque du Congrès internat.

Juliusburger, O., Giordano Bruno und die Gegenwart. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. 38 S. *M* 0,75.

Karppe, Osw., Essais de critique et d'histoire de Philosophie. Paris, Alcan. 8. 224 p. *Fr.* 3,75

Külpe, Osw., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. Leipzig, Teubner. 8. VI, 115 S. *M.* 1.

Lange, Fr. Alb., Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2 Bde. 7. Aufl. Mit dem Portr. des Verfassers. Biograph. Vorw. und Einl. mit krit. Nachtrag in 2., erweit. Bearbeitung von H. Cohen. Leipzig, Bädeker. gr. 8. *M.* 12.

Inhalt: 1. Bd. Geschichte des Mat. bis auf Kant. XXIII, 535 S. — 2. Bd.: Gesch. d. Mat. seit Kant. XIII, 573 S.

Lemaire, P., Le cartésianisme chez les Bénédictins. Dom Robert Desgabets. Son système, son influence et son école. Paris, Alcan. 424 p. *Fr.* 6,50.

Mannheimer, Die Philosophie der Griechen in übersichtlicher Darstellung. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verl. gr. 8. IV, 48 S. *M.* 0,50.

* Naddeo, P., Il pensiero filosofico moderno e il rinovamento della filosofia tomistica. Napoli.

Ossip-Lourié, La philosophie russe contemporaine. Paris, Alcan. 8. 276 p.

Ueberweg, Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4 Tl. Das 19. Jahrh. 9., mit einem Philosophen- u. Literatoren-Register ver-

sehene Auflage herausg. v. M. Heinze. Berlin, Mittler u. Sohn. gr. 8 VIII, 625 S. ℳ 11.

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 1. Bd.: Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Leipzig, Duer. 8. X, 292 S. ℳ 2,50.

B. Beiträge.

a) zur antik-heidnischen Philosophie.

Bovet, P., Le dieu de Platon, d'après l'histoire chronologique des dialognes. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 4.

Campbell, Lewis, Plato's Republic. Home and School Library. Illustraded. London, J. Murray. gr. VIII, 184 p. *Sh.* 2. —.

Duff, Archibald, The Theology and Ethics of the Hebrews. Semitic Series. London, Nimmo. gr. 8. 322 p. *Sh.* 5.

* Epstein, G., Studien zur Geschichte u. Kritik der Sokratik. Berlin, Streisand. gr. 8. 94 S. (mit Fig.) ℳ 1,50.

Falchi, Ant., Il pensiero giuridico d'Epicuro. Sassari, Latta. 214 p. *Lir.* 2,50.

Gomperz. Th., Platonische Aufsätze. III. Die Komposition der „Gesetze". Wien, Gerolds Sohn. gr. 8. 36 S. ℳ 0,80.

Hattori, U., Konfucius. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verl. gr. 8. 19 S. ℳ 0,30.

Heintzel, Erich, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Berlin, Mayer u. Müller. gr. 8. VIII, 83 S. ℳ 2,40.

Knospe, Sigm., Aristipps Erkenntnistheorie im platonischen Theaetet. Gross-Strehlitz, Wilper. gr. 4. 11 S. ℳ 1.

Menzel, Ad., Untersuchungen zum Sokrates-Prozess. Wien, Gerolds Sohn. gr. 8. 64 S. ℳ 1,50.

Mikolajczak, Ios., De septem sapientium fabulis quaestiones selectae. Accedit epimetrum de Maeandrio sive Leandro rerum scriptore. Breslau, Marcus. gr. 8. V, 75 p. ℳ 3.

Nestle, Wilh., Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides. Leipzig, Diederich. gr. 8. 100 S. ℳ 3.

Oakesmith, John, The Religion of Plutarch. A. Pagan Creed of the Apostolic Times. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 5.

Oldenberg, H., S. IX. B.

—, Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté. Traduit de l'allemand par A. Foucher. 2me édit. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Reiner, Jul., Der Buddhismus. Leipzig, Seemann Nachf. 4. 77 S. ℳ 2.

Schäfer, G., Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforschung. Wien, Druticke. gr. 8. III, 139 S. ℳ 10.

Schrader, Wilh., Die Seelenlehre der Griechen in der älteren Lyrik. Halle, Niemayer. gr. 8. 22 S. *M.* 0,80.

Schrader, F. O., Ueber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahâviras u. Buddhas. Strassburg, Trübner. gr. 8. X, 68 S. *M.* 2,50.

Siebeck, Herm., Aristoteles. 2. neubearb. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 151 S. *M.* 1,75.

8. Bd. v. „Frommanns Klassiker der Phil." (ob. I. C.)

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

* Bollea, L. C., Il misticismo di s. Bonaventura, studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni. Torino, Clausen. 70 p.

Carra de Vaux, Gazali. Paris, Alcan. 8. 353 p. *Fr.* 5.

Dräseke, Joh., Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *De divisione naturae*. Leipzig, Dieterich. gr. 8. V, 67 S. *M.* 1,60.

Gollancz, H., The Ethical Treatises of Berachya, son of Rabbi Natronai Hanakdau etc. London, Natt. 8. *Sh.* 21.

Guttmann, J., Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau, Marcus. gr. 8. VII, 188 S. *M.* 5.

Hertling, Frhr. G. v., Augustin. Der Untergang der antiken Kultur. (Mit 1 Kunstbeilage in Farbendr. u. 50 Abbildng.) Mainz, Kirchheim. Lex.-8. IV, 112 S. *M.* 3.

Langenberg, Rud., Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik. Bonn, Hanstein. gr. 8. XI, 204 S. *M.* 5.

c) Zur neueren Philosophie.

Albee, Ern. A. History of English Utilitarianism. London, Sonnenschein. gr. 8. *Sh.* 10/6.

* Couchoud, P. L., Benoit de Spinoza. Paris, Alcan. 8. 308 p. *Fr.* 5.

Ferrari, G. M., L'Etica di B. Spinoza. Napoli, Pierro e Veraldi. 156 p.

Jenny, H. E., Haller als Philosoph. Basel, Reich., Ueber eine Sammlung von Leibniz-Handschriften im Staatsarchiv zu Hannover. Berlin, Reimer. gr. 8. 24 S. *M.* 1.

Kühnemann, Eug., Ueber die Grundlagen der Lehre der Spinoza. Halle, Niemeyer. gr. 8. 70 S. *M.* 2.

Landormy, P., Descartes. Paris, Delaplane.

Leopold, J. H., Ad Spinozae opera posthum. Haag, Nijhoff. gr. 8. V, 92 S. *M.* 2,50.

Limentani, L., Le teorie psichologiche di Cl. Adriano Helvetius. Verona, Drucker. 140 p. *Lir.* 2.

Mandolfo, Rod., Un psicologo associazionista. E. B. De Condillac. Palermo, Sandron. 128 p. *Lir.* 2.

Michaut, G., Les époques de la pensée de Pascal. Paris, Fontemoing.

Paulsen, Fr., Immanuel Kant, bis Life and Doctrine. Translated from the revised German edition by J. E. Creighton and Alb. Lefevre. With a Portrait. London, Nimmo. 8. 440 p. *Sh.* 10/6.

Rüdt, P. A., Giordano Brunos Leben, Wirken und Weltanschauung. Bamberg, Handelsdruckerei. 16. 56 S. *M.* 0,20.

Schatz, Alb., L'oeuvre économique de David Hume. Paris, Rousseau. gr. 8. XIX, 303 p.

Schneiderreit, G., Die Einheit in dem System des Nikolaus v. Kues. Berlin, Gärtner. 4. 21 S. *M.* 1.

Smith, Norm., Studies in the Cartesian Philosophy. London, Macmillan. gr. 8. 290 p. *Sh.* 5.

Stephen, Sir Lesl., History of English Thought in the 18th Century. 2 Vols. 3d edition. London, Smith & Elder. 8. 484, 482 p. *Sh.* 28.

Warmuth, Kurt, Wissen und Glauben bei Pascal. Berlin, Reimer. gr. 8. VIII, 56 S. *M.* 1.50.

d) Zur neuesten Philosophie.

Axelrod, Esther Lub., Tolstois Weltanschauung und ihre Entwicklung. Stuttgart, Enke. gr. 8. IV, 107 S. *M.* 4.

Baensch, Otto, Joh. Heinr. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 103 S. *M.* 2.

Borowski, L. E., S. Jachmann, R. B.

Campagnac, E. C., The Cambridge Platonists. Being Selections from the Writings of Benjamin Whichcote, John Smith and Nathaniel Culverwell. With Introduction. London, Clarendon Press. gr. 8. 362 p. *Sh.* 6/6.

Clodd, Ed., Pioneers of Evolution. From Thales to Huxley, with an intermediate Chapter on the Causes of Amest of the Movement. London, Watts. 8. 6 *d.*

D'Aguanno, Gius., Gian Domenico Romagnosi filosofo e giureconsulto. Parte I. Palermo. 118 p.

*Defourny, M., Auguste Comte, S. ob. VII. C.

*De Nardi, P., Vincenzo Gioberti e il Panteismo. Forli, tipogr. Democratica.

Dennert, E., Fechner als Naturphilosoph und Christ. Ein Beitrag zur Kritik des Pantheismus. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. 72 S. *M.* 1.

De Roberty, Eug., Frédéric Nietzsche. Contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du 19e siècle. Paris, Alcan. 16. 212 p. *Fr.* 2,50.

Dohna, Stanisl., Kants Verhältniss zum Eudämonismus. Berlin, Reuther und Reichard. gr. 8. 60 S. ℳ 1,50.

Dowerg, Rud., Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie" in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers. Ein Beitrag zur Beurteilung Nietzsches. Leipzig, Seele & Co. gr. 8. 97 S. ℳ 2.

Drews, Arth., Eduard v. Hartmanns philosophisches System im Grundriss. Mit einer biographischen Einleitung und dem Bilde Ed. v. Hartmanns. Heidelberg, Winter. gr. 8. XXIII, 851 S. ℳ 16.

Dubois, P., Cousin, Jouffroy, Damiron. Souvenirs recueillis par P. D. publiés avec une introduction par Ad. Laire. Paris, Perrin. 12. LVI, 242 p.

Eisler, Rud., Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik. Darstellung und Kritik. Leipzig, Haacke. gr. 8. V, 118 S. ℳ 5,20.

—, W. Wundt's Philosophie und Psychologie. In ihren Grundzügen dargestellt. Leipzig, Barth. 8. V, 118 S. ℳ 5,20.

Flügel, O., S. ob. I. D.

Fouillée, Alf., La moral, el arte y la religión, según Guyau. Traduc. de R. Rubio de la 3ª edic.. con estúdios acerca de las obras postumas y del influjo de Guyau. Madrid, Marzo. 8. 411 p. *Pes.* 4.

—, Nietzsche et l'immoralisme. Paris, Alcan. XI, 294 p.

Friedrich, K., Nietzsche und der Antichrist. Berlin, Gose und Tetzlaff. gr. 8. 88 S. ℳ 1.

Garnier, P. L., Réflexion sur Nietzsche. Paris.

Gore, Will. Cl., The Imagination of Spinoza and Hume. Chicago, University Press. 8. 77 p. 35 *c.*

Haanisch, R., Der Positivismus von Ernst Laas. Dargestellt und kritisiert. Halle, Kreibohm & Co. gr. 8. 82 S. ℳ 1.

Hägerström, Axel, Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Leipzig, Harrowitz. gr. 8. XXXI, 830 S. ℳ 12.

Hänssel, O., Der Einfluss Rousseaus auf die philosophisch-pädagogischen Anschauungen Herders. Dresden, Bleyl & Kämmerer. gr. 8. 63 S. ℳ 2,60.

Halévy, El., La formation du radicalisme philosophique. Paris, Alcan.
Inhalt: La jeunesse de Bentham. II. L'évolution de la doctrine utilitaire de 1787 à 1815.

Hensel, Paul, Thomas Carlyle. 2. Durchges. Aufl. Leipzig, Frommann. gr. 8. 218 S. (m. 1 Bild.) ℳ 2.
13. Bd. von „Frommanns Klassiker der Philosophie" (ob. I. C.).

Höffding, Har., Rousseau und seine Philosophie. 2. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 150 S. ℳ 1,75.
4. Bd. von „Frommanns Klassiker der Philosophie" (ob. I. C.).

—, Sören Kierkegaard als Philosoph. Uebersetzt von A. Dorner und

Ch. Schrempf. 2. Durchges. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 167 S. (mit 1 Bildn.) *M.* 2.

Horneffer, E., Vorträge über Nietzsche. Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken. 3. Aufl. Berlin, Wunder. gr. 8. VII,122 S. *M.* 2.

Jachmann, R. B., Borowski, E., u. Wasianski, C. A. Chr., Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellung der Zeitgenossen J., B. & W. Hrsg. v. A. Hoffmann. Halle, Peter. gr. 8. XV, 442 S. *M.* 2.

*Jesinghaus, Walter., Der innere Zusammenhang der Gedanken vom Uebermenschen bei Nietzsche. Bonn, Georgi. gr. 8. 52 S. *M.* 1.

Kabitz, Willy, Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichte'schen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. III, 100 u. 32 S. *M.* 4,50.

Köhler, Jul., Friedrich Nietzsche nach seiner Stellung zum Christentum. Hannover, Meyer. gr. 8. 31 S. *M.* 0,40.

König, Edm., W. Wundt als Psycholog und als Philosoph. 2. durchges. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 229 S. (mit Bildn.) *M.* 2.

Laire, Ad., S. Dubois, P.

Landsberg, Hans, Friedrich Nietzsche und die deutsche Literatur. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. 139 S. *M.* 2,50.

Lasserre, P., La morale de Nietzsche. Paris, Mercure de France. 12. 159 p.

Lasswitz, Kurt, Gustav Theodor Fechner. 2. verm. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. VIII, 205 S. *M.* 2.

1. Bd. v. „Frommanns Klassiker der Phil." (ob. I. C.)

Laurie, Scottish Philosophy in its National Development. Glasgow, Mac Lehose. gr. 8. 352 p. *Sh.* 6.

Léon, Xav., La philosophie de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine. Paris, Alcan. 8. XVII, 524 p.

Leonhardi, H. v., Karl Christian Friedrich Krauses Leben und Lehre. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Vf's. Hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, Dietrich. gr. 8. 131 S. *M.* 3.

Lévy-Bruhhl, L., Die Philosophie August Comtes. Uebersetzt von H. Molenaar. Leipzig, Dürr'sche Buchh. gr. III, 287 S. *M.* 6.

Marcus, E., Kants Revolutionsprinzip (Koppernicanisches Princip) Eine exakte Lösung des Kant-Hume'schen Erkenntnisproblems, insbes. des Problems der „Erscheinnng" u. des „Ding an sich". Herford, Menckhoff. gr. 8. XII, 181 S. *M.* 4.

Medicus, Fr., Kants Philosophie der Geschichte. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. III, 82 S. *M.* 2,40.

Mellone, Sydn. Herb., Leaders of Religions Thought in the 19th Century. Newmann, Martineau, Comte, Spencer, Browning. London, W. Blackwood. gr. 8. 312 p. *Sh.* 6.

Milhaud, Gast., Le positivisme et le progrès de l'esprit. Études critiques sur Auguste Comte. Paris, Alcan. 12. 210 p. *Fr.* 2,50.

Möbius, P. J., Ueber das Pathologische bei Nietzsche. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. VII, 106 S. *M.* 2,80.

Moore, Addison W., The Functional versus the Representational Theories of Knowledge in Locke's Essay. gr. 8. 67 p. Chicago, University Press 35 *c.*

Münch, Ph., Die Haupt- und Grundgedanken der Philosophie Sören Kierkegaards in kritischer Beleuchtung. Dresden, Richter. gr. 8. III, 79 S. *M.* 1,50.

Neubert-Drobisch, Walth., Moritz Wilhelm Drobisch. Ein Gelehrtenleben. Leipzig, Dietrich. gr. 8. VIII, 311 S. *M.* 2,80.

Palágyi, Melch., Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele. Halle, Niemeyer. gr. 8. XI, 124 S. *M.* 3.

Pfennigsdorf, E., Friedrich Nietzsche u. das Christentum. Dessau, Haarth. gr. 8. 16 S. *M.* 0,30.

Reiner, Jul., Darwin und seine Lehre. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. III, 94 S, *M.* 2.

Renner, Hug., Benekes Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur Kritik des Psychologismus. Leipzig, Fock. gr. 8. 96 S. *M.* 1,50.

Romundt, Heinr., Kants philosophische Vernunftkritik. Gotha, Thienemann. gr. 8. IV, 96 S. *M.* 2.

Scherer, K. Chr., Die Gotteslehre von J. H. Fichte. Ein Beitrag zur Würdigung der neueren Philosophie in ihrem Verhältnis zur Theologie. Wien, Mayer & Co. gr. 8. XVI, 199 S. *M.* 3,20.

Schian, Mart., Friedrich Nietzsche und das Christentum. 3 Vorträge. Görlitz, Dülfer. gr. 8. 77 S. *M.* 1,25.

Schoen, H., La métaphysique de Hermann Lotze, ou La Philosophie des actions et des réactions réciproques. Paris, Fischbacher. gr. 8. 291 p.

Siebeck, Herm., Göthe als Denker. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 244 S. *M.* 3. 15. Bd. v. „Frommanns Klassiker der Phil." (ob. I. C.)

Taine, H., Sa vie et sa correspondance. 1. vol.: Correspondance de jeunesse, 1847—1858. Paris, Hachette. 16. 372 p.

Tolstoi, L. N., Briefe über seine Lehre. (In russ. Spr.) Berlin. Steinitz. 8. 55 S. *M.* 1.

Ungern-Sternberg, Isabelle, Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift. Leipzig, Neumann. gr. 8. VIII, 175 S. (m. Bildern und 29 faks. Beilagen.) *M.* 6.

Vaihinger, Hans, Nietzsche als Philosoph. Berlin, Reuther & Reichard. 1. u. 2 Aufl. gr. 8. 105 S. *M.* 1,50.

*Wasianski, C. A. Ch, S. Jachmann, R. B.

Wentscher, Max, Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze. Halle, Niemeyer. gr. 8. 46 S. *M.* 1,20.

Miszellen und Nachrichten.

Fr. Paulsen über die Philosophie des Thomas v. Aquin. „Ein mit weitem Blick und grossem Scharfsinn durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Raum zur Betätigung lässt, um sie zuletzt wieder an ihre Grenzen zu erinnern, auf die höhere Quelle der Wahrheit hinzuführen, ist sie ohne Zweifel zu einer Schulphilosophie für den katholischen Klerus in hervorragendem Masse geeignet. Und was steht dem gegenüber? Eine protestantische Philosophie in dem Sinne eines einheitlichen, die Gemüter beherrschenden Systems gibt es nicht. Hegel's Philosophie war die letzte, die eine derartige Stellung eingenommen hat. Seitdem herrscht Anarchie." [1]) „Ein Versuch der Sammlung um Kant's Namen hat doch bisher auf keine Weise der bestehenden Anarchie, der Zersplitterung in Fraktiönchen und Individualismen Einhalt getan."

Ein Experimentator über die experimentelle Psychologie. „Es war überhaupt, in methodologischer Hinsicht, mein Hauptbestreben in diesen langen Jahren (2 Jahrzehnten), alles so einfach einzurichten, dass die ‚Technomanie' dabei immer mehr beseitigt wurde. Die ‚technomanische' Geistesrichtung ist deshalb so sehr verderblich, weil sie immer dazu führt, dass Nebensachen als Hauptsachen erscheinen. Ich muss auch von mir bekennen, dass bei mir immer alles mit ‚Technomanie' anfängt. Zuerst mache ich immer törichte und unnötige Apparate; und es dauert bei mir leider in der Regel geraume Zeit, bis ich zu der Erkenntnis gelange, dass alles viel einfacher gemacht werden kann . . . Der Spieltrieb wirkt jedenfalls auch stark mit. Wenn ein wissenschaftliches Spielzeug auch lediglich dazu geführt hat, die Wirklichkeit zu fälschen, so hat es einen eine Zeit lang doch gefreut, bis man es weggeworfen hat wie Kinder ihr Spielzeug. Und diese kindliche Freude führt immer zu Zeitverlust. Bei dem vielen, was ich so im Laufe der Jahrzehnte weggeworfen habe, war immer mein einziger Trost dieser: dass wenigstens die Spielzeugfabrikanten, die Mechaniker, Beschäftigung und Verdienst hatten . . . Mein Ideal der Erkenntnis ist das möglichst unmittelbare Erschauen der Wirklichkeit." [2])

[1]) Philos. militans S. 65. — [2]) K. Rieger in ‚Zeitschrift für Psychol. u. Physiol. der Sinnesorg.' 1903. 31. Bd. S. 6.

Die Energie als allgemeinste Substanz. W. Ostwald will in seinen „Vorlesungen über Naturphilosophie“ durch Unterordnung der Begriffe von Materie und Geist unter den Energie-Begriff „den klaffenden Riss ausfüllen, der seit Descartes zwischen Geist und Materie gähnt“. Die Energie wird definiert: „Energie ist Arbeit oder alles, was aus Arbeit entsteht — und sich in Arbeit umwandeln lässt;“ sie ist „die allgemeinste und ursprünglichste Substanz; indem unter Substanz ein quantitativ unveränderliches Ding, also alles was bei eintretenden Veränderungen bleibt, verstanden wird“. „Ding“ aber bezeichnet ein Erlebnis, das wir von andern Erlebnissen als getrennt empfinden, sodass auch ein Gedanke, ein Urteil Ding genannt werden kann. Die Materie ist „ein räumlich zusammengeordneter Komplex gewisser Energien“.

Die Energie ist aber nicht blos Substanz, welche allein bei allen Umwandlungen bleibt, sondern sie ist auch *accidens:* „Sie ist die allgemeinste Substanz, denn sie ist das Vorhandene in Zeit und Raum, und sie ist das allgemeinste Accidens, denn sie ist das Unterschiedliche in Zeit und Raum“.

„Die Gesamtheit der Natur ist eine Austeilung räumlich und zeitlich veränderlicher Energien in Raum und Zeit.“

Auch das Bewusstsein ist eine Energie, die Nervenenergie des Gehirns. Er ist geneigt, „das Bewusstsein ebenso als ein wesentliches Kennzeichen der Nervenenergie des Zentralorgans anzunehmen wie etwa die räumliche Beschaffenheit ein wesentliches Kennzeichen der mechanischen Energie und die zeitliche eines der Bewegungsenergie ist“.

Das ist alles gewiss verblüffend originell, widerspricht aber so schroff den elementarsten Begriffen, dass man nicht weiss, wie und wo man mit der Kritik einsetzen soll. Zu verwundern ist nur, wie man in der Ostwaldschen Energiephilosophie eine Ueberwindung des Materialismus begrüssen konnte.

Druckfehler-Berichtigung.

Im vorigen Hefte ist auf S. 55 Z. 10 von unten statt „vierdimensionales Wesen“ zu lesen „zweidimensionales Wesen“.

Die natürliche Erkenntnis der Seligen.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

(Schluss.)

III.

Fragt man nun, welche Objekte die Seele dort erkennt, welches die Ausdehnung der Erkenntnis der abgeschiedenen Seele ist, so muss zugegeben werden, dass sie nicht gerade alles Erkennbare umfasst, auch nicht der durch die selige Anschauung gegebenen gleichkommt.

1. Nach dem hl. Thomas würde sie nicht einmal durch die ihr eingegossenen *species* die Einzeldinge erkennen, sondern die Ideen würden wie die Allgemeinbegriffe des Diesseits dieselben nur konfus und ununterschieden darstellen.

Nach dem hl. Lehrer sind nämlich alle von den sinnlichen Vorstellungen abstrahierte Begriffe universaler Natur; nur durch Verbindung derselben mit den Phantasmen, d. h. mit der individuellen Tatsache der sinnlichen Wahrnehmung und Abstraktion kann ein Individuum erkannt werden; da aber im Jenseits dieses Mittel der Individualisierung wegfällt, so müssten ihre natürlichen Erkenntnisse sehr allgemeiner Natur und unbestimmt sein.[1])

Doch wird diese Individualisierungstheorie nicht von Allen zugegeben, und behauptet Suarez, wie es scheint mit Recht, dass durch Abstraktion auch Einzelbegriffe vom Verstande allein gebildet werden

[1]) „Anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis sicut et angeli. Sed tamen quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia; quia omnia quae deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica ut dicit Augustinus (*Genes. ad lit.* II. c. 8). Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam sed communem et confusam.“ 1. p. q. 89. a. 3.

können. Jedenfalls muss man dies für das Jenseits zugeben, wo durch göttlichen Einfluss der Wegfall der Sinnlichkeit ersetzt werden muss. Denn wenn dieser Einfluss die Erkenntnis ohne Sinnlichkeit überhaupt möglich machen kann, dann auch inbezug auf die Einzelvorstellungen. Die Engel erkennen ja auch die Einzeldinge durch die ihnen angeborenen, eingegossenen *species,* also auch die nach Geisterweise erkennende Seele. Nun behauptet der hl. Thomas allerdings, die *species* der Seele seien zu schwach, um auch wie die englischen die unter dem Universalbegriffe enthaltenen Einzeldinge zu erkennen; aber es ist einleuchtend, dass wenn es überhaupt möglich ist, durch eingegossene Ideen Einzelnes zu erkennen, dann dies auch durch die schwächsten, wenn auch weniger deutlich und in geringerem Umfange, möglich ist.

2. Auch Thomas gibt diese Möglichkeit für die *species* der Seelen zu: denn wenn auch nicht alles, so doch sehr vieles Einzelne lässt er durch jene *species* die Seele erkennen: alles nämlich was sie früher schon erkannte, oder wofür sie eine besondere Affektion hat, oder wozu sie eine natürliche Beziehung hat, oder worauf sie Gott hinrichtet.[1]) Nun darunter kann man alle Einzeldinge und Ereignisse subsumieren, die irgend welches Interesse für sie haben. Was da noch übrig bleibt, wird sie nicht erkennen, weil sie es gar nicht ins aktuale Bewusstsein eingehen lassen will, weil sie „nichts davon wissen will".

[1]) „Animae separatae aliqua singularia cognoscunt sed non omnia etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod est duplex modus intelligendi: unus per abstractionem a phantasmatibus, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe sed indirecte. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia, et universalia et singularia: ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt sed etiam singularia sub speciebus contenta, animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa, ad quae quodammodo determinantur vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis." 1. p. q. 89. a. 4.

3. Zu den Gegenständen dieser Erkenntnis gehören vor allem auch nach dem hl. Thomas die übrigen Seelen und die Engel, welche so recht eigentlicher Gegenstand einer körperlosen Seele, eines Geistes sind; sie wird sie also nicht bloss erkennen, sondern schauen. Sie erkennt die Geister nach Analogie ihres geistigen Wesens, zwar nicht in demselben, sondern entsprechend den adäquaten Vorstellungen, welche die Erkenntniskraft von ihrem proportioniertesten Objekte bildet.[1])

4. Bei dieser geistigen Erkenntnis ist die örtliche Entfernung kein Hindernis: mit derselben Leichtigkeit erkennt die Seele Nahes und Fernes. Erstens weil nur die sinnliche Erkenntnis eine solche Nähe der Objekte verlangt, dass dieselben auf das Organ einwirken können. Die jenseitige Erkenntnis wird aber nicht durch Sinneseindrücke gewonnen. Zweitens die rein geistigen Begriffe und der Einfluss Gottes, der die Erkenntnis der Einzeldinge ermöglicht, wird durch Nähe und Ferne der Objekte nicht beeinträchtigt. Und doch erkennt die Seele, ob der Gegenstand ihr nahe oder fern und wie fern er ist: denn das gehört zur Erkenntnis des Einzelwesens.

5. Mit der vorgetragenen unbestreitbaren Lehre des hl. Lehrers steht es nicht recht im Einklang, wenn er den Abgeschiedenen die Kenntnis der diesseitigen Verhältnisse abspricht[2]); denn es

[1]) „Per hoc quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognosci talias res separatas. Dictum est autem quod quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi in quantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam . . . Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia; unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae, quod intelligat id, quod est supra se et id quod est infra se per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente, est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio." 1. p. q. 89. a. 2. — [2]) „Secundum naturalem cognitionem, de qua nunc agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest . . ., quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatae sunt a conversatione viventium et coniunctae

kann doch die abgeschiedene Seele in der ganzen Welt kaum etwas mehr interessieren, als das Los der Hinterbliebenen; ja die im Leben erworbene Kenntnis der individuellen Verhältnisse, die er fortbestehen lässt, verlangt oder schliesst sogar die Kenntnis vom Diesseits auch im Jenseits ein. Er hat sich zu dieser Annahme offenbar durch die Auktorität des hl. Augustinus und Gregorius verleiten lassen, deren Meinungen hierüber natürlich nur so viel Gewicht haben, als die Gründe, die sie dafür vorbringen. Augustin folgert es daraus, dass seine gute Mutter Monika, welche in diesem Leben so sehr für ihn besorgt war, nach ihrem Tode in seinen Leiden ihm nicht geholfen habe. Jedermann sieht, wie schwach, ja nichtig dieser Grund ist. Er würde auch beweisen, dass selbst die Anschauung Gottes ihnen diese Kenntnis nicht verschaffe, was doch der hl. Thomas nicht zugibt. Auch die Berufung Augustins auf Josias, der hinweggenommen wurde, damit er die Leiden seines Volkes nicht schaue, beweist nichts; dasselbe lesen wir auch von christlichen Heiligen, die doch Gott schauen und also mit dem Diesseits nicht unbekannt sind; jener

---

conversationi spiritualium substantiarum, quae sunt a corpore separatae: unde ea quae apud nos aguntur ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius (*Moral.* l. XII. c. 14) dicens: »Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritus longe est a vita carnis«; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita distincta sunt cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere (*de cura pro mort. ag.* c. 13) dicens: quod »animae mortuorum rebus viventium non intersunt«. Sed quantum ad animas beatorum videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: »Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est. Quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent.« Augustinus vero (ibidem c. 13. et 14.) expresse dicit quod »nesciunt mortui etiam sancti quid agant vivi et eorum filii«, ut habetur in glossa interlineari Augustini super illud »Abraham nescivit nos.« (*Is.* LXIII.) Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vita feliciore crudelior, et per hoc quod Dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur, ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV. *Reg.* 22. Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde praemittit: »Ut volet accipiat quisque quod dicam«, Gregorius autem assertive, quod patet per hoc quod dicit: »Nullo modo credendum est.« Magis tamen videtur secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales, de quibus etiam Augustinus (ibid. c. 15) asserit, quod ea quae apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae conjunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.“ 1. p. q. 89. a. 8.

Gedanke hat seine volle Wahrheit, wenn die Seligen nicht mehr über die Uebel des Diesseits sich betrüben. Wenn ferner Isaias sagt: „Abraham hat uns nicht gekannt, Israel weiss nichts von uns, Du allein bist unser Vater, Du bist unser Erretter", so ist ja klar, was mit dem Nichtwissen gemeint ist, dasselbe, was von der hl. Monika gesagt werden muss; sie haben uns nicht geholfen. Also hat der hl. Augustin seine Meinung, die er ja auch nur als subjektive Meinung gelten lassen will, nicht bewiesen. Dasselbe muss aber auch vom hl. Gregorius gesagt werden, auf den sich Thomas mit mehr Recht stützt.

Die Gründe, welche der hl. Thomas selbst berührt, beweisen eher das Gegenteil und stehen mit seiner sonstigen Lehre in Widerspruch. Denn er erklärt, dass die Seelen dem Reiche der Geister angehören; die Geister wissen aber, was hier vorgeht, denn ihre Erkenntnis ist auch auf das Einzelne gerichtet und wird durch lokale Entfernung nicht behindert. Wer sagt uns denn auch, dass die Abgeschiedenen so streng vom Diesseits geschieden sind? Wo der Aufenthalt der seligen Geister ist, wissen wir nicht: es entspricht aber mehr dem Gefühle der Christen und der Heiligen, ihn uns recht nahe als in weiter Ferne und Isolierung zu denken. Es ist auch für ein religiöses Leben erspriesslicher, die jenseitige Welt in engster Verbindung mit der diesseitigen sich vorzustellen, worauf ja die Gemeinschaft der Heiligen, welche die Offenbarung lehrt, der Schutz der Engel ausdrücklich hinweist. Sollte Gott die abgeschiedenen Seelen, die vollendeten Seligen so hermetisch von uns abgesperrt haben, dass sie nichts von den Ihrigen direkt erfahren können, während er doch den Teufeln gestattet, vor dem letzten Gerichte ausserhalb der Hölle auf Erden umherzuschweifen und in die menschlichen Verhältnisse sich zu mischen? Für eine solche Isolierung besteht kein Grund; denn die Kenntnis des Diesseits ist für die Bewohner des Jenseits von hoher Bedeutung. Die Guten haben das höchste Interesse an den Ihrigen und erfreuen sich an ihrem Wohlergehen, ihrem guten Leben, das oft von dem Einflusse des Heimgegangenen abhängt; ihre Leiden können sie aber nicht betrüben. Den Verdammten gereicht es zu gerechter Strafe, wenn sie die schlimmen Früchte ihrer Aussaat erkennen und schauen müssen.

6. Als Grund der Unbekanntschaft der vom Leibe getrennten Seelen mit den diesseitigen Angelegenheiten gibt der hl. Thomas ihre Eingliederung in das Reich der Geister an („segregatae sunt a conversatione viventium et coniunctae conversationi spiritualium sub-

stantiarum"). Nun gerade diese natürliche Lebensgemeinschaft bringt ihnen auch die natürliche Erkenntnis des Diesseits. Denn nach der Lehre des hl. Lehrers besteht ein doppelter geistiger Verkehr zwischen den Geistern, die gegenseitige „Erleuchtung" und das gegenseitige „Sprechen". Was aber von den Engeln gilt, muss auch von den abgeschiedenen Seelen gelten; denn diese Angliederung an die Engel ist nicht bloss eine Anordnung Gottes, sondern auch ein natürlicher Zustand derselben („secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi"). Wie also die Engel unter sich diese beiden Arten geistiger Mitteilung und Belehrung ausüben, so auch in bezug auf die nach Geisterart erkennenden Seelen, und wiederum pflegen diese den geistigen Verkehr unter sich. „Erleuchten" können freilich bloss die höheren Engel die niederen, und die Engel die Seelen, aber „sprechen" können auch die niederen zu den höheren, die Seelen zu den Engeln. Sie können also über alles, was sie nur immer wissen wollen, Fragen an die Engel, auch die höchsten stellen und darüber auf naturgemässem Wege ohne das Mittel der Anschauung Gottes Auskunft erhalten. Dieser Weg der Belehrung ist so natürlich, dass, wenn Gott es nicht positiv verhindert, er auch in der Hölle Platz haben kann.

7. Man braucht bloss die lichtvolle Darlegung der *illuminatio angelica* beim hl. Thomas[1]) zu lesen, um sich zu überzeugen, dass die-

[1]) „Unus angelus illuminat alium. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod lumen secundum quod ad intellectum pertinet nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis secundum illud *Ephes.* 1, 13: »Omne quod manifestatur lumen est.« Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitae veritatis alii tradere. ... Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit . . . Cum autem ad intellectum duo concurrant in eius operatione ..., sc. virtus intellectiva et similitudo rei intellectae: secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem fortificando virtutem intellectivam eius; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi: ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectae. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter accipit quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos doctores quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt providentes capacitati aliorum." 1. p. q. 106 a. 1.

selbe sich auch auf die abgeschiedenen Seelen, ja auf diese noch mehr als auf die Engel unter sich erstrecken kann.

Gerade das Spezialisieren der allgemeinen Auffassung durch die höheren Geister für die Fassungskraft der niederen muss in betreff der Menschenseelen ganz besonders in Anwendung kommen. Denn diese ihre Unkenntnis in betreff des Diesseits soll nach dem hl. Thomas daher kommen, dass die zu schwachen Allgemeinvorstellungen nicht das Einzelne erreichen, und sie also gar nicht aus sich die Spezialisierung vornehmen können: Die Engel sind also hierin die natürlichen Lehrmeister der Seelen durch höhere Erleuchtung.

Die höheren Geister enthalten ihre besseren Kenntnisse den niedrigeren auch gar nicht vor, sondern sie haben ein natürliches Bedürfnis, die niedrigeren, insbesondere die Seelen, soweit diese derselben Erkenntnis fähig sind, gleichfalls zu beglücken, das verlangt schon der jenseitige Zustand vollkommenster Freundschaft, in welchen auch die verklärten Seelen eingegangen sind.

„Omnes creaturae ex divina bonitate participant, ut bonum quod habent in alia diffundant; nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens (*I. Petr.* IV, 10): »Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei.« Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt subiectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter, sicut est in superioribus; et ideo superiores semper remanent in altiore ordine et perfectiorem scientiam habent, sicut unam et eamdem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addiscit.“ [1])

8. Noch ausgedehnter ist das Gebiet der Erkenntnisse, welche die Seelen durch die *locutio angelica* erlangen können. Dadurch, dass der eine Geist, die eine Seele ihre Gedanken und innersten Regungen auf einen andern hinrichtet, um sie ihnen mitzuteilen, können selbst die Herzenswünsche, die verborgensten Seelenzustände den niederen von den höheren und den höheren von den niederen geoffenbart werden, und dasselbe gilt dann auch von den Seelen unter sich und in ihrer Beziehung zu den Engeln. So können die inneren Gedanken, welche nur dem Herzenskenner Gott offenbar werden, von den Mitseligen erkannt, geschaut werden.

[1]) S. Thom. 1. p. q. 106. a. 4.

Damit eröffnet sich aber eine Quelle reichlichster Kenntnis und Glückseligkeit zugleich, womit unsere höchst unvollkommene gegenseitige Herzenseröffnung kaum verglichen werden kann: der eine Selige kann den andern Seligen in seiner Seele, in seinem Herzen fast ebenso unmittelbar und deutlich lesen lassen, wie er dasselbe schaut.

„In angelis est aliqua locutio. Sed dicut dicit Gregorius (*Moral.* l. II c. 4) »Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeae locutionis excedens ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur.« Ad intelligendum qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est, quod ... voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit *de Trinit.* l. X. c. 8. Secundo autem ut in actu consideratum vel conceptum, tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus dicitur: »quo quis utitur cum voluerit«. Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri: et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.“ [1])

Dieses gegenseitige Sprechen der Geister bietet unserer Vorstellung allerdings grosse Schwierigkeit, die Erklärung des hl. Thomas durch Hinrichtung des zu offenbarenden Gedankens auf den Angeredeten macht die Sache nicht viel klarer: denn wie soll der blosse Wille, dass meinen Gedanken ein anderer wisse, diesem die Kenntnis vermitteln? Und doch kann man nicht leicht einen andern *modus* ausfindig machen. Nach dem hl. Lehrer bewirkt jene Willenshinrichtung die Aufmerksamkeit des Hörers.[2]) Doch liegt im Aufmerken des Hörers nicht die Schwierigkeit, sondern in der Möglichkeit, die inneren, wenngleich auf ihn gerichteten Gedanken zu schauen. Das Sprechen kann ja auch ohne eigenes Aufmerksammachen stattfinden, und wenn es erforderlich, kann sich der Geist, der nicht bloss Gedanke und Wille, sondern eine Kraftsubstanz ist, sich in physischer Weise dem andern bemerkbar machen. Die Erklärung Anderer, dass der sprechende Geist dem andern seine eigenen Ideen gleichsam aufpräge, ist auch nicht ohne Schwierigkeit; jedenfalls wird damit nicht eine von der *illuminatio* verschiedene *locutio angelica* erklärt.

[1]) 1. p. q. 107. a. 1. — [2]) „Sicut per signum sensibile excitatur sensus ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.“ Ibid. ad 3m.

9. Doch wie es auch mit der Erklärung der englischen Sprache beschaffen sein mag, ihre Tatsächlichkeit kann wohl nicht bestritten werden. Der hl. Paulus redet von einer Engelsprache gerade wie von der menschlichen Sprache: „Si linguis hominum loquar et angelorum“ [1]) Die Seraphin rufen einander zu: „Heilig, Heilig, Heilig.“ [2]) In dem Gesichte Daniels ruft ein Engel dem andern zu: „Gabriel, erkläre diesem die Vision“. [3]) In der Geheimen Offenbarung ist das Rufen und Sprechen der Engel etwas Gewöhnliches. Freilich erscheinen an den letzteren Stellen die Engel wohl in körperlicher Gestalt, und ist darum ihr Sprechen und Rufen ein körperliches, also keine spezifisch englische Sprache, aber die gegenseitige Mitteilung ist nicht bildlich, sondern eigentlich zu fassen, und das ist es, was wir unter englischer Sprache verstehen; an äussere Worte, wie sie in den Gesichten vorkommen, braucht und kann man bei Geistern nicht denken. Die Engelsprache bei Paulus uneigentlich zu verstehen, wäre doch nur dann gestattet, wenn ihre innere Unmöglichkeit nachgewiesen wäre, wovon wir sehr weit entfernt sind. Im Gegenteil ist es von vornherein klar, dass die Engel viel leichter einander ihre Gedanken mitteilen können als wir, deren Inneres durch die Hülle des Körpers geschieden ist.

„Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus, sed cum manifestare nosmetipsos cupimus quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus ostendamus.“ [4])

Darum bedürfen wir der rohen Zeichen, welche uns die Laute bieten. Viel vollkommener wird die Sprache der Auferstandenen sein, deren Körper der Seele ganz gefügig ist.

„In statu resurrectionis uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit.“ [5])

Noch klarer und bestimmter kann der Geist und die leiblose Seele ihr geistiges Wesen und ihre Fähigkeiten in den Dienst der Mitteilung ihrer Gedanken stellen. Eine Mitteilung muss aber in jener vollkommensten, schönsten und glückseligsten Gesellschaft der Geister zumal der Seligen stattfinden; eine Gesellschaft ohne geistigen Verkehr wäre ein blosser Mechanismus; eine selige Gesellschaft verlangt, dass jeder Selige dem andern Seligen sein Glück mitteile und dem Näherstehenden mehr mitteile als Andern. Das heisst aber Sprechen.

So bieten sich die reichsten Quellen den Seligen für die ausgedehnteste natürliche Erkenntnis.

[1]) *1. Cor.* 13, 1. — [2]) *Is.* 6, 3. — [3]) *Dan.* 8. 14. — [4]) Gregor., *Mor.* l. 2. c. 4. — [5]) Ibid. l. XVII. c. 27.

Das Theorem der menschlichen Wesenseinheit in konsequenter Durchführung.

Von P. Alph. M. Steil O. C. R. in Oelenberg (Elsass).

(Schluss.)[1])

II.

Wir täten der Phantasie jedoch unrecht, wenn wir sie allein für die Verirrungen auf diesem Gebiete verantwortlich machen wollten. Wir haben vielmehr den Eindruck, dass ein schon frühzeitig im Kampfe mit dem Materialismus begangener Missgriff noch verderblicher war; ja, in diesem Missgriff dürften wir für manches schon oben Behandelte den eigentlichen Schlüssel finden.

Von jeher war es eine der heiligsten Aufgaben der christlichen Philosophie, dem Materialismus zu beweisen, dass der Tod kein völliges Aufhören für den Menschen bedeutet, dass die Lehre von einem jenseitigen Leben nicht auf einem Phantasiegebilde beruht, sondern von der Vernunft gefordert wird. Und wenn das Reich des Materialismus sich immer mehr verbreitet, so darf er sich jedenfalls nicht rühmen, dass er seine Genossen auf dem Gebiete der Logik gewinnt, und sein Reich mit den Waffen der Vernunft behauptet. Die Erfolge der christlichen Philosophie wären aber gewiss noch grösser gewesen, wenn sie sich nicht eines Missgriffes schuldig gemacht hätte, der sie nach und nach zu den traurigsten Inkonsequenzen verleitete, und damit dem Gegner Waffen in die Hand gab. Dieser Missgriff bestand in Folgendem: Im Hinblick auf die unleugbare Tatsache, dass beim Tode die menschliche Natur aufgelöst, und der Leib ein Opfer der Verwesung wird, liess die Philosophie im Kampfe mit dem Materialismus den Menschen als solchen fallen, gab zu, dass für die Philosophie der Mensch als solcher beim Tode aufhört, und hielt sich bloss an die Seele. Bezüglich dieser Seele suchte man dann zu beweisen, dass sie der Zerstörung nicht

[1]) Vgl. 15. Bd. (Jahrg. 1902) S. 404 ff.

anheimfallen könne, dass für sie ein neues, höheres Leben beginne. Ein solcher Standpunkt war aber höchst gefährlich; von ihm aus musste man ja die Seele als den eigentlichen Menschen, oder doch wenigstens als das einzig wirklich Wertvolle am Menschen betrachten; der Leib dagegen musste als einfaches Instrument der Seele erscheinen, das beiseite geworfen werden kann, nachdem es seine Dienste geleistet. Alles Dinge, die mit der Einheit der menschlichen Natur unvereinbar sind. Aber noch mehr: ein Abweichen vom rechten Begriff der menschlichen Wesenseinheit war schlechthin unvermeidlich. Denn, wenn man den Menschen fallen lässt und sich bezüglich der Unsterblichkeit und des künftigen Lebens bloss an die Seele hält, dann muss diese doch auch als Träger der Bestimmung des Menschen angesehen werden und von Natur aus die Befähigung haben, diese Bestimmung nach der Auflösung der menschlichen Natur zu realisieren. Es kann dieses aber nur unter der Voraussetzung der Fall sein, dass die Seele und nicht der Mensch Träger der sittlichen Akte des Menschen, und somit ein *Agens* im Menschen ist. Zu all diesen Schlüssen wurde man vom angenommenen Standpunkte aus gedrängt, und diese Schlüsse sind dann auch wirklich gezogen worden. Einer sucht den Anderen zu überbieten in Verherrlichung der Seele. Der Mensch, an dessen Wesenseinheit man unerschütterlich festzuhalten vorgibt, ist am Schluss der Erörterungen nichts anderes, als eine Seele, die in sich *perfecte subsistens* ist, ihr Leben dem Leibe mitteilt und mit diesem derart verbunden ist, dass sie zwar für die vegetativen und sensitiven Handlungen *intrinsecus* von demselben abhängt, betreffs der geistigen Akte jedoch keine andere Abhängigkeit vom Leibe hat, als etwa die Mühle vom Wasserfall oder der Orgelspieler vom Balgtreter. Sie ist, wie einer dieser Gelehrten sich ausdrückt, zwar *substantia incompleta,* aber doch *perfecta;* ja, derselbe Philosoph sucht sogar darzutun, dass sie nicht *incompleta* sei *ex indigentia aliqua*, sondern vielmehr *ex abundantia!*

Auf diese Weise kommt nun freilich eine Seele zustande, wie man sie braucht, wenn man von dem bezeichneten Standpunkt aus dem Materialismus zu Leibe gehen will. Von einer solchen Seele lässt sich in der Tat sagen, dass der Tod für sie nichts anderes bedeutet, als das Abstreifen der körperlichen Hülle, wodurch sie zwar die vegetative und die sensitive Betätigung einbüsst, dafür aber zu rein geistigen Akten noch befähigter wird. Eine solche Seele muss natürlich gleich nach dem Tode des Menschen ein neues Leben beginnen,

wo sie je nach ihren Taten Lohn oder Strafe empfängt. Wer nun aber glaubt, dass er mit dieser Seele dem Materialismus imponiert, der täuscht sich. Denn man wird ihn fragen, wo er denn eine solche Seele herhabe; man wird ihm sagen, dass man zu einer solchen Seele nicht auf dem Wege der Wahrheit, sondern auf den krummen Pfaden der Inkonsequenz und des Sophismus kommt. Und darin hat der Materialismus vollkommen recht. Einheit der menschlichen Natur (*unio essentialis*) und im lebenden Menschen eine Seele mit eigenen Akten, sind nun einmal zwei Dinge, die sich widersprechen, und eine ganze Legion von gelehrt klingenden Distinktionen wird diesen Widerspruch nicht aufheben; und wenn ein denkender Materialist empört ist über die Sophismen, deren man sich bedient, um den Widerspruch zu lösen, so begreifen wir auch dieses Gefühl.[1])

[1]) Ein widerlicher Missbrauch wird namentlich mit den Bezeichnungen *agens „ut quod"* und *agens „ut quo"* getrieben. Der Mensch ist stets *agens ut quod,* heisst es, die Seele dagegen ist *agens ut quo.* Mit dieser Distinktion glaubt man sich dann über die Schwierigkeit hinweghelfen zu können. Nun aber kann der Terminus *agens „ut quo"* verschiedene Bedeutungen haben. Bei jedem *unum essentiae* kann ich das *suppositum* als *agens ut quod,* und die Natur dieses Wesens als *agens „ut quo"* bezeichnen. Beim menschgewordenen Λόγος ist die Person *agens ut quod,* und jede der beiden Naturen ist *agens ut quo.* Bei jedem *agens,* das sich eines Instrumentes oder Organs bedient, kann ebenfalls ersteres als *agens ut quod,* letzteres als *agens ut quo* bezeichnet werden. Hat in all diesen Fällen der terminus *agens ut quo* dieselbe Bedeutung? Ist namentlich nicht ein grosser Unterschied in der Bedeutung, je nachdem ich mich dieses Terminus hinsichtlich einer *unio essentialis,* oder betreffs einer *unio mere personalis* bediene? In welchem Sinne soll nun diese Bezeichnung genommen werden, wenn es sich darum handelt, obigen Widerspruch zu lösen? — Anderswo findet sich folgender Sophismus. So wie man unbeschadet der Einheit der menschlichen Natur dem Auge das Sehen, der Hand das Betasten beilegen kann, so tritt man dieser Einheit doch auch nicht zu nahe, wenn der Seele das Denken beigelegt wird; die *operationes* der Teile werden eben dem Ganzen *per partes* zugeschrieben. Der Mensch sieht durch das Auge, hört durch das Ohr, und *intelligit per animam.* Das klingt recht harmlos. Nun kann aber das *„intelligere per animam"* in einem doppelten Sinn genommen werden. Nehme ich es so, dass die mit dem Leibe zu einer Natur vereinigte Seele dem Menschen die Denkfähigkeit verliehen hat, dann ist es richtig. Es kann aber auch in dem Sinn genommen werden, dass die Seele Trägerin des Gedankens ist, und so wird es offenbar hier genommen, und so ist es falsch. Ist es zudem gestattet, die Seele, ein Konstitutivum der ungeteilten menschlichen Natur, mit den Organen des Menschen zu vergleichen? Ist die Seele in demselben Sinne eine *pars hominis*, wie Nase, Bein und Ohr? Ich kann sagen: dieser Mann hinkt, weil er kranke Beine hat; dieser Mann sieht schlecht, weil er kranke Augen hat; darf ich auch sagen: dieser Mann hat krankhafte, verrückte Ideen,

Nein, auf diese Weise wird man den Materialismus nicht von einem jenseitigen Leben überzeugen. Man schadet vielmehr der guten Sache, weil man der Selbsttäuschung und des Widerspruchs überwiesen werden kann.

Nun ist allerdings auch nicht zu leugnen, dass man mit der Seele, wie sie sich der wahren, objektiven, konsequenten Forschung darbietet, ebensowenig etwas anfangen könnte. Denn was ist die Seele, die so hoch erhoben, mit solch königlichen Ehren geschmückt wird? Wie lernt die Philosophie sie kennen? Aus ihren eigenen Tätigkeiten können wir sie nicht erkennen, denn wer kann sich rühmen, jemals einen Akt der Seele beobachtet zu haben? Wir sehen nur Tätigkeiten des Menschen und aus diesen Tätigkeiten können wir nur auf die Natur des Menschen schliessen. Wir bemerken nun beim Menschen geistige Tätigkeiten und sind deshalb auch zu dem Schluss berechtigt, dass sich in seiner Natur ein geistiges Konstitutivum finden muss, das ihn, den Menschen, zu diesen geistigen Akten befähigt. Gut. Aber nach welcher Logik haben wir das Recht, dieses Konstitutivum zum Träger dieser Akte zu machen, wenn anders wir wirklich an dem Theorem von der menschlichen Wesenseinheit festhalten? Seit wann können denn die Konstitutiva einer einheitlichen Natur, eines *unum essentiae* Träger von Akten sein? Auch das geistige Konstitutivum der menschlichen Natur, die sogen. Seele, hat von Natur aus keinerlei aktuale Betätigung, und darf keine haben, weil sie sonst nicht die *forma substantialis* des Körpers und ein Konstitutivum einer einheitlichen Natur werden könnte.[1])

---

weil er eine krankhafte, verrückte Seele hat? — Bei Vielen ist die ganze Abhandlung über die Natur der Seele sophistisch angehaucht. Man gibt vor, die Wesenseinheit des Menschen festzuhalten, und wenn man die Natur der Seele behandelt, dann werden beständig Leib und Seele konfrontiert; es wird untersucht, in welchen Fällen und in welcher Weise die Seele des Leibes bedarf, oder inwiefern sie von demselben unabhängig ist. Dieser Standpunkt verstösst schon an und für sich gegen die Einheit der menschlichen Natur, eignet sich freilich prächtig dazu, die Seele auf Kosten des Menschen zu glorifizieren.

[1]) Hieraus erhellt, dass sich die Unsterblichkeit der Seele aus der Natur derselben nicht beweisen lässt. Denn die Akte des Denkens und des Wollens, aus denen man die Geistigkeit und Inkorruptibilität der Seele beweisen will, sind keine Akte der Seele, sondern des Menschen; und wenn man sagt, dass geistige Tätigkeiten auch von einem geistigen Wesen getragen werden müssen, so ist darauf zu antworten, dass für die geistigen Akte, die wir beim Menschen finden, ein körperliches Wesen mit geistiger Anlage hinreicht; es genügt eben ein *animal rationale.*

Wenn der Forscher nun annimmt, dass diese Seele nach Auflösung der menschlichen Natur fortexistiert, so braucht er sich bloss auf dem Wege der Konsequenz zu halten, um einen Begriff von dem widerlichen Zustand zu bekommen, in welchem sich eine solche Seele befinden muss, wenn sie auf sich allein angewiesen ist. Eine *forma substantialis*, ohne ihre naturgemässe *materia!* Eine Halbheit von Natur aus, eine halbe Natur! Ein Wesen, das nur geschaffen wurde, um mit einer anderen Halbheit eine wirkliche ganze Substanz und Natur zu bilden, und das jetzt auf sich allein angewiesen ist; ein Wesen, das sich mithin vollständig ausser seiner Bestimmung und im denkbar unnatürlichsten Zustande befindet! Geistige Tätigkeit ist bei einem solchen Wesen völlig ausgeschlossen. Es ist das unnatürlichste, widerlichste Etwas im ganzen Reiche der Natur; es ist ein Kadaver in seiner Art, und wenn wir einen Eindruck von einem solchen geistigen Kadaver haben könnten, so müsste dieser Eindruck auch für den stärksten Mann etwas Fürchterlicheres sein, als der Eindruck, den ein Leichnam mit verzerrten Gesichtszügen zur Nachtzeit auf ein zartes Pensionsmädchen macht.

Das ist die nach Auflösung der menschlichen Natur fortlebende Seele im Lichte der konsequenten Philosophie, und es kann uns wohl nicht einfallen, dem Materialismus gegenüber mit einer solchen Seele zu prahlen, — fühlt man sich ja zur Frage versucht, ob eine solche Halbheit überhaupt existieren könne.

Was aber nun? Soll in diesem Punkte die Philosophie den Kampf aufgeben und einfach auf die positive Theologie verweisen? Durchaus nicht. Die reine Philosophie, ohne jedwede Hülfe von anderer Seite, kann noch Besseres bieten, als man hätte, wenn die Seele wirklich das wäre, was Viele aus ihr machen wollen. Um aber zu diesem Besseren zu kommen, müssen wir auf den Menschen zurückkommen. Nein, der Mensch hört mit dem Tode für die Philosophie nicht auf! Auch nach Auflösung der menschlichen Natur hat die Philosophie ein gewichtiges Wort bezüglich des ganzen Menschen mitzusprechen. Vorerst kann sie nämlich beweisen, dass auf die beim Tode sich vollziehende Auflösung früher oder später eine Wiedervereinigung der beiden Faktoren folgen muss, wenigstens so weit es den Gerechten betrifft. Wir können zugeben, dass ohne die positive Theologie, welche die Rekonstruierung des Menschen als Glaubenssatz vorhält, die Philosophie vielleicht nie den Mut gehabt hätte, ein derartiges Postulat aufzustellen; aber an sich hat die Sache

nichts mit der positiven Offenbarung zu tun. Die Notwendigkeit einer vollständigen Rehabilitation des Gerechten ist ein Ergebnis der konsequenten philosophischen Forschung; und alle Philosophen müssten zu diesem Ergebnis kommen, wenn sie, an der Einheit der menschlichen Natur unentwegt festhaltend, eben diese Natur, und nicht die Seele, als Träger der sittlichen Akte und der Naturtriebe des Menschen annähmen. Denn wenn die sittliche Weltordnung fordert, dass das Gute gebührend belohnt, das Böse gebührend bestraft werde, so fordert die Gerechtigkeit doch vor allem, dass sie am wirklichen Täter geübt werde; dass mithin da, wo die *adaequata retributio* wirklich stattfindet, im jenseitigen Leben nämlich, auch der eigentliche Täter wirklich zugegen sei. Träger der menschlichen Akte ist aber nicht die Seele, sondern der Mensch, daher muss Gott den Menschen rekonstruieren, wenn es sich um die adäquate Vergeltung handelt. Noch prägnanter hebt sich die Notwendigkeit einer Rehabilitation und die darauffolgende Unsterblichkeit des Menschen ab, wenn dessen Endbestimmung ins Auge gefasst wird. Diese Bestimmung, ein vollkommenes natürliches Glück, muss für den Träger dieser Bestimmung, den Menschen, erreichbar sein, muss vom Gerechten wirklich erreicht werden, und muss, weil vollkommen, auch unverlierbar sein und die Unsterblichkeit des Besitzers in sich schliessen.[1])

Hiermit sind aber auf diesem Gebiete die Forderungen der Philosophie keineswegs erschöpft.

Als *substantia incompleta quoad naturam* ist die Seele, für sich allein genommen, zu jeder aktuellen geistigen Tätigkeit unfähig. Soll daher, vor der Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele, bei dieser eine geistige Tätigkeit eintreten, so ist dies nur durch ein Eingreifen Gottes möglich. Das göttliche Wirken kann nun aber nicht darin bestehen, dass die Seele zum Träger dieses geistigen Lebens gemacht wird, denn das ist nun einmal mit der Natur der Seele nicht vereinbar. Die göttliche Dazwischenkunft lässt sich mithin nur in der Weise denken, dass eine Rehabilitation der menschlichen Natur, so weit diese geistig angelegt ist, bewirkt wird, so dass auch vor der Auferstehung des Leibes nicht die Seele, sondern der geheimnisvoll rehabilitierte Mensch Träger der geistigen Betätigung ist. Und das ist ein überraschend lohnendes Ergebnis. Denn wenn wir damit den Umstand verbinden,

[1]) Vgl. „Ueber die Tätigkeit der vom Leibe getrennten menschlichen Seele". Von Alph. Steil. Philos. Jahrb. 1901, S. 42 ff.

dass eine gleich nach Auflösung der menschlichen Natur eintretende geistige Betätigung als höchst kongruent nachgewiesen werden kann, so sehen wir hier, trotz des Todes, das Fortleben des Menschen in einer wahren Weise realisiert. Den *horror mortis* muss der Mensch durchmachen, die Auflösung findet statt, aber unmittelbar darauf vollzieht sich durch göttliches Eingreifen eine geheimnisvolle Rehabilitation des Menschen, so weit er geistig angelegt war. So ist es denn nicht die Seele, welche unmittelbar nach dem Tode gerichtet, dann belohnt bezw. bestraft oder noch geläutert wird, — es ist der Mensch, der Träger des sittlichen Lebens während des Prüfungsstandes, an welchem *retributio* geübt wird.

Und jetzt stehen wir nicht länger an, eine Frage zu stellen, die uns schon wiederholt auf den Lippen schwebte, und deren Beantwortung uns zum glänzendsten Korollar führen dürfte, das aus dem Theorem der menschlichen Wesenseinheit gezogen werden kann.

Ist eine *anima separata* überhaupt existenzfähig, ohne göttliche Dazwischenkunft? Ist sie es nicht, dann wird — weil sie nun doch fortleben muss, — eine unmittelbar nach dem Tode sich vollziehende Rehabilitation des Menschen schlechthin notwendig.

Wir sind nun wirklich der Meinung, dass, nach Auflösung der menschlichen Natur durch den Tod, die Seele nicht fortexistieren könnte ohne positives Eingreifen von seiten Gottes. Als *substantia incompleta* ist die Seele von Natur aus nicht dazu bestimmt, allein zu existieren; sie soll lediglich zur Bildung einer *substantia completa* beitragen. Würde nun eine solche Halbnatur allein existieren, dann nähme sie sofort den Charakter einer *substantia completa,* einer Person, an, denn jeder selbständige Träger seiner Existenz und seiner Eigenschaften ist *substantia completa*, und eine solche kann die Seele nicht werden. Man wird uns hier vielleicht den Kadaver vorhalten, der doch auch allein existiert. Aber der Kadaver ist eben kein menschlicher Leib mehr, er ist einfach eine Fleischmasse. Die leibliche Anlage der menschlichen Natur hat eine stoffliche Unterlage, dieser Stoff bleibt nach Auflösung der menschlichen Natur zurück und löst sich im Zersetzungsprozess wieder in verschiedene Stoffe auf. Auch der Tier-Kadaver überlebt ja das Tier, aber der Tier-Kadaver ist auch wiederum kein Tier-Leib. Der wirkliche menschliche Leib kann nur im Menschen existieren, oder besser: nur der lebende Mensch kann jene leibliche Anlage haben, die wir Leib nennen. Die Seele nun, als *substantia incompleta* einfacher Natur, kann keine Reliquie

zurücklassen, wie der Leib, sie könnte nur als wirkliche menschliche Seele fortbestehen, und das kann sie aus dem angegebenen Grunde ohne göttliches Eingreifen nicht. Nun aber muss die Seele fortleben, denn die Philosophie kann mit unwiderlegbaren Gründen beweisen, dass der Tod kein völliges Aufhören für den Menschen bedeutet. Mithin muss die göttliche Dazwischenkunft erfolgen. Diese muss nun aber wiederum mit der Natur der Seele im Einklang sein und darf nicht darin bestehen, dass die Seele zum selbständigen Träger ihrer Existenz gemacht wird; denn dadurch würde sie aufhören, eine menschliche Seele zu sein, die eben nur als Konstitutivum der menschlichen Natur erscheinen darf. Das göttliche Eingreifen muss daher, um die Seele zu erhalten, eine Rehabilitation der menschlichen Natur bewirken.

So wäre denn eine schon gleich nach dem Tode sich vollziehende Rehabilitation nicht nur höchst kongruent, sondern unbedingt notwendig. Was nach dem Tode fortlebt, ist nicht die Seele, sondern die geheimnisvoll rehabilitierte menschliche Natur. Ein wahrer Hochgenuss für den Forscher! Er findet im Menschen — und zwar im ganzen Menschen, wie er leibt und lebt und wirkt — einen angeborenen Drang nach persönlicher Fortdauer auch über's Grab hinaus, und nun findet er, wie die menschliche Natur, die menschliche Persönlichkeit, eigentlich keine Unterbrechung erleidet: der Augenblick der Auflösung ist auch der Augenblick der Rehabilitation! Und jetzt wird's auch Licht und Harmonie nach verschiedenen Richtungen hin. Jetzt können wir dem Präexistentianismus gegenüber allseitig konsequent sein. So wie die Seele keinen Augenblick vor dem Menschen existieren konnte, weil sie von Natur aus nur die Bestimmung hat, mit einer anderen Halbheit die menschliche Natur zu bilden, so kann sie auch nach dem Tode des Menschen keinen Augenblick für sich allein existieren, eben weil sie nur als Konstitutivum der menschlichen Natur figurieren kann. Jetzt können wir auch jenen zu Hülfe kommen, die deshalb mehrere aktuale Faktoren im Menschen annehmen, weil ihnen bei vollem Festhalten an der menschlichen Wesenseinheit ein Fortleben der Seele nach dem Tode unmöglich vorkommt. Sie brauchen die Wesenseinheit des Menschen nicht zu opfern, um die Unsterblichkeit der Seele zu retten, denn nicht die Seele allein lebt fort nach dem Tode des Menschen, sondern die ungeteilte menschliche Natur.[1]) Jetzt können wir auch den Materialisten und anderen

[1]) Tatsächlich ward der geniale Günther deshalb an der wirklichen Wesenseinheit des Menschen irre, weil er es für unmöglich hielt, dass die Seele ohne

Leuten die Waffen entreissen, die jene masslose Glorifizierung der Seele ihnen in die Hand gegeben. Wir können jetzt Strauss recht geben, wenn er sagt:

„Uns haben genauere Beobachtungen auf den Gebieten der Physiologie und Psychologie gezeigt, wie Leib und Seele, selbst wenn man sie noch als zwei besondere Wesen unterscheiden will, doch so eng an einander gebunden sind, insbesondere die sogenannte Seele so durchaus durch die Beschaffenheit und die Zustände ihres leiblichen Organs bedingt ist, dass eine Fortdauer derselben ohne dieses Organ undenkbar wird ... Was so eng und durchaus an das leibliche Organ gebunden ist, das kann nach dessen Untergang so wenig fortdauern, als von einem Zirkel nach Auflösung des Umkreises ein Mittelpunkt bleibt." [1])

Dies können wir, wie gesagt, zugeben, um so mehr, als wir ja im Menschen nicht zwei aktuale Faktoren unterscheiden, den Leib nicht als Organ der Seele betrachten, sondern absolut nur eine Natur und ein Wesen annehmen. Wir betrachten jedoch die angeführten Worte des Materialisten als Obersatz eines Argumentes, das wir in folgender Weise fortsetzen, und schliessen: Nun aber darf der Tod für den Menschen kein völliges Aufhören bedeuten, was aus den Forderungen der sittlichen Weltordnung, dem Unsterblichkeitstrieb und überhaupt aus der natürlichen Bestimmung des Menschen vollkommen bewiesen werden kann. Mithin muss die ganze menschliche Natur fortleben, der Urheber dieser Natur muss eingreifen und das ersetzen, was der Leib im Menschen war.

Diese ununterbrochene Fortdauer der menschlichen Natur führt uns auch zu der interessanten Entdeckung, dass Unsterblichkeit des Leibes und Unsterblichkeit des Menschen zwei verschiedene Dinge sind. Erstere war präternatural und verlierbar, letztere ist natürlich und unverlierbar; sie kann freilich nur auf präternaturalem Wege realisiert werden; aber da das Eingreifen Gottes von der menschlichen Natur gefordert wird, so kann sie auch etwas Natürliches genannt werden. In einer früheren Abhandlung haben wir gesagt, dass Sterb-

---

den Leib fortleben könnte, wenn sie mit diesem eine einzige Substanz bildete. In einem Sinne hatte er recht. Könnte die Seele so ohne weiteres für sich allein bestehen, dann wäre freilich eine Wesenseinheit zwischen ihr und dem Leibe nicht denkbar. Hätte Günther, der sich zu sehr an den stofflichen Leib hielt, gesagt, die Seele sei ohne die menschliche Natur nicht denkbar und könne, jenseits wie diesseits, nur als Konstitutivum dieser Natur figurieren, so hätte er nicht nur vollkommen recht gehabt, sondern auch eingesehen, dass und wie die scheinbar unvereinbaren Dinge vereinigt werden können.

[1]) Der alte und neue Glaube, S. 131—132.

lichkeit und Unsterblichkeit im Menschen vereinbar sind, weil die Unsterblichkeit nicht da beginnt, wo die Natur gesetzt wird und ihre Bestimmung erhält, sondern erst in dem Augenblick, wo die Endbestimmung wirklich erreicht ist. Wir hatten damals die volle Rehabilitation des Menschen im Auge, die sich durch die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele vollzieht.[1]) Wenn wir jetzt die gleich nach dem Tode eintretende Rehabilitation dazu nehmen, so können wir sagen, dass die Unsterblichkeit der menschlichen Natur in einem wahren Sinne schon da beginnt, wo diese Natur ins Leben gerufen wird.

Es sind somit wertvolle Resultate, zu denen man auf diesem Wege der Konsequenz gelangt. Und dies Alles wird geopfert von jenen, die mit dem Tode den Menschen fallen lassen und sich nur an die Seele halten. Wahrhaftig, die Philosophie hat sich am Menschen versündigt! Sie hat dieses einheitliche Wesen, diese *unitas essentialis*, in zwei Teile gerissen, hat dann der Seele den Thron angewiesen, der nur dem Menschen gebührt und hat aus dem Leib ein Instrument gemacht, das eine Zeit lang von der Seele zu ihren Zwecken benützt und dann als abgenütztes Werkzeug weggeworfen wird! Diese Sünde hat sich aber auch furchtbar gerächt, sie hat den ganzen psychologischen Aufbau angefressen! Um der Seele den Thron, auf den man sie erhoben, zu sichern, und dabei doch die Einheit der menschlichen Natur festzuhalten, nimmt man zu den tollsten Distinktionen seine Zuflucht und schreckt auch vor Sophismen nicht zurück. Man scheint förmlich mit Blindheit geschlagen und zu den einfachsten Schlüssen unfähig zu sein. Was ist — um die Bestimmung des Menschen noch einmal zu berühren, — was ist einfacher als die Argumentation, dass, wo nur eine Wesenheit, eine Natur ist, auch nur eine Endbestimmung sein kann, und dass der Träger dieser Natur auch Träger der Endbestimmung sein muss? Beim Menschen nimmt man aber ganz ungeniert eine doppelte Endbestimmung an: für die Seele ein vollkommenes, natürliches Glück, für den Leib die Verwesung! Noch mehr: wir hätten in diesem Falle faktisch drei Endbestimmungen, denn es käme noch die des eigentlichen Menschen hinzu, und diese bestände in der definitiven Auflösung! Doch solche Ungeheuerlichkeiten werden entweder ignoriert oder trotzig verschluckt oder in einer Weise zu erklären versucht, die der Logik die Schamröte ins

[1]) Ueber die Tätigkeit der vom Leibe getrennten menschlichen Seele. Philos. Jahrb. 1901. S. 44.

Gesicht treibt. Man ist eben derart verrannt in die Idee, welche man sich von der Seele gemacht, dass man daran wie an einem Dogma festhält und um keinen Preis davon abgehen will.

Nein! Die Philosophie darf den Menschen nie fallen lassen; und wenn sie dies tut, dann verwickelt sie sich in unlösbare Widersprüche und wird unfähig, die Fortdauer der Seele zu beweisen. Für die Unsterblichkeit jener Halb-Substanz, von der die geistige Anlage des Menschen kommt, hat die Philosophie keinerlei Beweis, sie hat nur Beweise für die Unsterblichkeit des Menschen. Unsterblichkeitstrieb und sittliches Leben sind nicht von der Seele getragen, sondern vom Menschen. Die sogenannten Seelenvermögen sind tatsächlich Vermögen des Menschen. Die geistigen Akte sind im vollen und eigentlichen Sinne Akte des Menschen. Die Befähigung zu diesen Akten kommt allerdings vom Hauche Gottes, von der sogenannten Seele; aber nicht diese ist Träger dieser Akte, sondern das durch den göttlichen Hauch ins Dasein gesetzte *animal rationale.* Wenn wir daher gegen den Materialismus stark sein und den einseitigen Dualismus widerlegen wollen, dann muss vor allem der Mensch wieder in seine Rechte eingesetzt werden, und die konsequente Festhaltung der menschlichen Wesenseinheit führt uns dann zu etwas Höherem, als die Unsterblichkeit der Seele, sie führt uns zur ununterbrochenen Fortdauer der menschlichen Natur.

III.

Aber auch die Trägerin der erhabensten Wahrheiten, die positive Theologie, kann auf diesem Gebiete den Unbehutsamen irreführen, und gerade für den positiv gläubigen Philosophen dürfte diese Gefahr nicht unbedeutend sein.

Wir wissen durch die göttliche Offenbarung, dass unmittelbar nach dem Tode ein den Verstorbenen betreffendes Gericht stattfindet. Während der Leib im Grabe der Zersetzung anheimfällt, wird dasjenige, was vom Menschen fortlebt und *anima* genannt wird, als Träger der menschlichen Bestimmung behandelt; an dieser *anima* wird Vergeltung geübt, ihr Los wird entschieden für die Ewigkeit. Was unter dieser *anima* zu verstehen sei, sagt die Kirche nirgends, aber von Jugend auf stellt man sich dieselbe als ein geistiges Wesen vor, das im Leibe wohnt, diesen überlebt, und den eigentlichen Wert des Menschen ausmacht. Diese Vorstellungen durchdringen das Leben des gläubigen Christen, mit ihnen wächst er auf, und sein ganzes Wirken gipfelt in dem Bestreben, seine Seele zu retten. Diesen Vor-

stellungen entsprechend hat sich dann auch eine Sprache gebildet, die schon im lebenden Menschen die Seele personifiziert und zur Trägerin des sittlichen Lebens macht. Da nun die Philosophie beweisen kann, dass der Tod für den Menschen kein völliges Aufhören bedeutet, so liegt in diesen von Kindheit auf festgehaltenen und wie man zu sagen pflegt, in Fleisch und Blut übergegangenen Vorstellungen die Gefahr, sich von denselben in der Forschung beeinflussen zu lassen, und auf rein philosophischem Wege zu einer Seele kommen zu wollen, die nach dem Tode des Menschen nicht nur fortlebt, sondern auch ihrer Natur nach sofort aktuelle geistige Betätigung hat; zu einer Seele, über deren Los, ohne Rücksicht auf den modernden Leib, endgültig entschieden wird. Die Versuchung könnte sogar einen noch gefährlicheren Charakter annehmen. Obgleich nämlich Philosophie und Theologie einander als zwei selbständige Wissenschaften gegenüberstehen, so muss diese doch für jene insofern als Norm gelten, als die Philosophie niemals ein Resultat ihrer Forschung als richtig anerkennen darf, welches mit der geoffenbarten Wahrheit im Widerspruch steht. Der gläubige Philosoph könnte nun unwillkürlich sich von dem Eindruck beherrschen lassen, seine von Jugend auf genährte Vorstellung von der *anima separata* sei Lehre der Kirche, und seine Forschungen dürften zu keinem anderen Resultate führen. In dieser Weise könnte man sich zum grossen Teil die Hartnäckigkeit erklären, womit so manche Forscher trotz der Widersprüche, in die sie sich verwickeln, an ihrer Auffassung festhalten.

Nun findet sich in der positiven Theologie nirgends eine Andeutung, dass die gleich nach Auflösung der menschlichen Natur eintretende geistige Betätigung von der Seele als solcher getragen sei und derselben von Natur aus zukomme. In der hl. Schrift, sowie in der Sprache der hl. Kirche kommt der Ausdruck *anima* sehr häufig vor; oft bedeutet er das leibliche Leben des Menschen, noch viel öfter aber ist er eine bildliche Bezeichnung für den Menschen selbst, seiner höheren, geistigen Anlage nach; und wenn die hl. Kirche von *animae defunctorum* spricht, so verpflichtet sie uns durchaus nicht zur Annahme, dass der Ausdruck „*anima*" von jener Halb-Substanz zu verstehen sei, welcher die menschliche Natur ihre geistige Anlage verdankt.

Ja, da wir eben bei der positiven göttlichen Offenbarung sind, so möchten wir bemerken, dass der philosophische Forscher gerade bei ihr den rechten Begriff vom Menschen und vom Träger der Be-

stimmung desselben finden kann. Es ist freilich nicht ihre Sache, *ex professo* philosophische Erörterungen über die menschliche Natur zu geben, aber da sie sich nun doch mit dem Menschen befasst, und diesen seiner übernatürlichen Bestimmung zuführen will, so muss aus ihrer ganzen Oekonomie hervorgehen, wie sie den Menschen auffasst, und wer der eigentliche Träger dieser Bestimmung ist. Nun aber finden wir, wie die von Christus gegründete Heilsanstalt den Menschen stets als völlig einheitliches Wesen behandelt. Sie betrachtet nicht die Seele als die Hauptsache, als das eigentliche *agens* im Menschen; sie betrachtet nicht den Leib als Instrument der Seele, sie kennt nur den Menschen. Wer ist Träger der Wiedergeburt, die sich im Sakramente der Taufe vollzieht? Wer wird dort gerechtfertigt, wer wird ein Kind Gottes und Erbe des Himmels, die Seele oder der Mensch? Wer empfängt die hl. Kommunion und die übrigen Sakramente, wer wird *sacerdos in aeternum*, die Seele oder der Mensch? Wer ist vom Erlöser erlöst worden, die Seele oder der Mensch? Ja, wer ist Träger des Erlösungswerkes? Ist es die mit dem *Λόγος* vereinigte Seele des Gottmenschen, oder ist es der ganze Gottmensch, wie er auf Erden wandelte? Wahrhaftig, das ganze Gebäude der positiven Theologie käme ins Wanken, wenn das Alles bloss auf die Seele bezogen würde. Ist nun aber der Mensch der Erlöste, ist der Mensch Empfänger der heiligen Sakramente, dann ist auch der Mensch und nicht die Seele Träger der übernatürlichen Bestimmung des Menschen. Mit dem Träger der übernatürlichen Bestimmung muss aber der Träger der natürlichen Bestimmung identisch sein, denn die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern veredelt und erhöht sie nur. Ist aber der Mensch Träger der natürlichen Bestimmung des Menschen, dann ist auch er, und nicht die Seele, Träger des sittlichen Lebens im Menschen.

Bestimmung, Würde, sowie alle höheren Akte und Gefühle des Menschen, gründen nun allerdings in der geistigen Anlage desselben, und da diese von der Seele kommt, so kann im figürlichen Sinne die Seele als Träger der geistigen Akte bezeichnet werden; aber es ist stets nur ein bildlicher Ausdruck, und wenn er in der Sprache der Kirche vorkommt, so kann darunter niemals jene *substantia incompleta* verstanden werden, welche zur Bildung der menschlichen Natur beigetragen, sondern diese Natur selbst, so weit sie geistig angelegt ist.

Die positive Offenbarung wird wahrlich die letzte sein, die es übel nimmt, wenn man bezüglich des nach dem Tode eintretenden geistigen Lebens ein göttliches Eingreifen postuliert; noch weniger wird sie Einsprache erheben, wenn wir dieses Eingreifen näher dahin erklären, dass eine Rehabilitation des Menschen bewirkt werden muss. Sie wird vielmehr der Philosophie dankbar sein, welche ihr in der Tat keinen schöneren Dienst erweisen kann, als durch den Nachweis, dass es nicht ein Bruchstück des Kindes der Kirche ist, welches nach dem Tode fortlebt, sondern dieses Kind selbst, wenn auch vorläufig in geheimnisvoller Rehabilitation; dass somit dieselbe Natur, welche Trägerin der göttlichen Erbarmungen war in der Prüfungszeit, auch Trägerin der jenseitigen Vergeltung ist. Und wenn die Philosophie ferner eine früher oder später zu erfolgende vollständige Rehabilitation fordert, so wird auch dadurch die Offenbarung in ergreifend schöner Weise beleuchtet. Die von der Kirche gelehrte Auferstehung und Verklärung des Leibes wäre förmlich unpassend, wenn die Seele Träger der menschlichen Bestimmung, der Leib dagegen nur ein Instrument der Seele wäre. In diesem Falle wäre ja Zersetzung die eigentliche Endbestimmung des Leibes, und was hätte diese plumpe Speise der Würmer bei den Geistern zu tun? Ist aber die Auferstehung selbst notwendig, dann wird die Verklärung kongruent.

Mit ehrfurchtsvollem Danke schaut aber auch der gläubige Philosoph zur göttlichen Offenbarung auf, die allein den Schlüssel zur Lösung des letzten Rätsels auf diesem Gebiete geben kann. Von ihr erfahren wir nämlich, dass die Disharmonie, die sich jetzt in der menschlichen Natur findet und das Eingreifen Gottes nach dem Tode des Menschen notwendig macht, nicht dem Schöpfer zur Last fällt, sondern dem Geschöpf. Allerdings war diese Disharmonie unvermeidlich bei Erschaffung eines Wesens, in dem Geistiges und Stoffliches zu einer Natur vereinigt ist; aber durch das *donum praeternaturale* der Unsterblichkeit des Leibes hatte Gott diese Disharmonie aufgelöst, welche erst dann wieder zum Vorschein kam, als der Mensch durch seine sündige Tat die *dona naturae superaddita* verwirkt hatte.

Zur Analysis des Raumes.[1])

Von Aloys Müller in Köln.

(Schluss.)

III.

Denken wir uns einmal alles, was sich im Raume befindet, und uns zugleich mit, zehnmal vergrössert. Würden wir uns einer solchen Veränderung bewusst sein, vorausgesetzt, dass wir keine Erinnerung des früheren Zustandes in den neuen mit hinüber genommen hätten? — Offenbar nicht! Alles würde uns genau so gross erscheinen, wie es uns jetzt erscheint. Das Meter wäre genau so der millionste Teil des Erdquadranten mit demselben Fehler, den es jetzt besitzt, die Erde wäre genau so im Aphel 151,1 Millionen km von der Sonne entfernt wie jetzt, die Wellenlänge der $H\gamma$-Linie würde genau so 434,06 $\mu\mu$ betragen wie jetzt usw. usw. — und dennoch wäre alles zehnmal grösser! Ja wenn eine solche Veränderung einmal einträte, und wir einen Massstab aus der jetzigen Weltordnung mit hinübernehmen könnten in die andere, dann wäre uns ein Vergleichen möglich.[2])

Die objektive Tatsache, dass nichts in den Bewegungen und Konstellationen der Weltsysteme sich änderte, wenn die Entfernungen in demselben Masse vergrössert oder verkleinert würden, war schon bekannt. Schon Laplace führt sie im 16. Kapitel des 4. Buches seiner *Exposition du système du monde* (3. Aufl.) an. Seine Rechnungsweise ist folgende: Die Anziehungskraft, die ein Himmelskörper auf einen anderen ausübt, ist proportional dem Ausdrucke $\frac{r^3}{e^2}$, wo e die Entfernung, r der Radius des anziehenden Körpers ist; die Verschiebung des angezogenen Körpers heisse s. Denke ich mir nun alle Lineargrössen des Systems n-mal vergrössert, so erhält die An-

[1]) Auch inbezug auf die folgenden Ausführungen wiederholen wir unsere auf S. 49 gemachte Bemerkung. (Anm. der Redakt.)

[2]) Kirschmann (Die Dimensionen des Raumes, Leipzig, 1902, S. 104) meint — allerdings mit Zweifel — die obige Betrachtung stamme von Condillac. Ich weiss nicht, woher ich sie habe, und ob ich sie überhaupt von einem anderen habe, kann auch jetzt nicht nachprüfen.

ziehungskraft den Wert $n \cdot \frac{r^3}{e^2}$, die Verschiebung den Werth $n \cdot s$. Die Verhältnisse sind demnach dieselben geblieben.[1])

---

[2]) Kirschmann (a. a. O. S. 103) kritisiert die oben gegebene mathematische Grundlage von dem für unsere Frage allein in Betracht kommenden Standpunkte aus, dass sie die Massen vernachlässige. Ich teile darum hier der Sicherheit halber eine andere Ableitung mit, die den Faktor der Massen einschliesst, und die in der jüngsten Zeit zur glücklichen Durchführung der staunenswerten Aufgabe benutzt worden ist, die Dichtigkeit von Sternensystemen zu berechnen, deren Entfernung und Dimensionen uns völlig unbekannt sind. Bezeichnet man mit t die Umlaufszeit, mit a die Zentrale bzw. grosse Bahnachse, mit m_1 und m_2 die Massen zweier Körper eines Sternensystems (Sonnenmasse $= 1$), so besteht nach dem 3. Keplerschen Gesetze die Beziehung $t^2 = \frac{a^3}{m_1 + m_2}$ Ich lasse nun dieses System in ein grösseres übergehen, indem ich die drei Lineargrössen mit dem Faktor n multipliziere, während die Dichte dieselbe bleibt. In dem neuen System mögen die Elemente analog T, A, M_1 und M_2 heissen. Da nun nach der Mechanik $\frac{m_1}{m_2} = \frac{r_2^3}{r_1^3}$ ist, wo r den Radius bedeutet, so ist $M_1 : M_2 = m_1 n^3 : m_2 n^3$. Es bestehen also die Gleichungen: $T^2 = A^3 : (M_1 + M_2) = a^3 n^3 : (m_1 n^3 + m_2 n^3) = a^3 : (m_1 + m_2)$. Da der letzte Ausdruck gemäss der ersten Gleichung $= t^2$ ist, so sieht man, dass die Umlaufszeit des zweiten Systems absolut gleich der des ersten ist, womit der Beweis für unsere Behauptung genügend erbracht ist. Kirschmann beachtet nicht, dass dasselbe, was von den räumlichen Proportionen der Massen gilt, auch von denen der Massenteilchen gilt. Tatsächlich werden ja bei dem Uebergang in ein anderes System die Abstände der Teilchen vergrössert, aber die Teilchen selbst werden auch vergrössert. Alle Beziehungen sind dieselben geblieben (auch die Dichte, denn auch sie ist eine Beziehungsgrösse). Wir hätten also durchaus keinen Anhaltspunkt, aus dem sich die Kenntnis der neuen räumlichen Ordnung ergeben könnte; denn die Vergrösserung der Massen könnten wir nicht messen, da wir eben die Massen durch vd (v = Volumen, d = Dichte) messen. — Nun noch einige Worte zu der Schrift von K., die mir zu spät bekannt wurde, als dass ich sie in dem ersten Teil meines Aufsatzes noch hätte berücksichtigen können. Die Schrift ist nach meiner Ansicht eine der besten Kritiken des mehrdimensionalen Raumes. Ich empfehle ihr Studium, trotzdem der Verf. einen dem meinen entgegengesetzten Standpunkt vertritt, und trotzdem sein Hauptthema das vorhin bezeichnete ist, während ich unter Voraussetzung aller Beweise für den vierdimensionalen Raum zur Erledigung einer ganz anderen Frage nur dartun wollte, dass eine gleichzeitige Existenz des drei- und vierdimensionalen Raumes möglich sei, ohne dass dieselbe den Bewohnern des ersteren zum Bewusstsein kommen kann. So wie K. muss man den vierdimensionalen Raum kritisieren, und muss man überhaupt kritisieren, nicht von einem formal-metaphysischen Standpunkte aus. Abgesehen von naturwissenschaftlichen Sonderbarkeiten (so den merkwürdigen Ausführungen über die Enantiomorphie der Krystalle — S. 31—33 —, über die die Chemie prinzipiell längst im klaren ist) begeht auch K. den schon früher von mir gerügten Fehler, mathematische und philosophische

Daraus lässt sich nun der höchst merkwürdige Schluss ziehen, dass wir uns auch in unserem jetzigen Zustande nicht bewusst sind, wie gross wir und alles Übrige tatsächlich sind. Es folgt also nicht nur daraus, dass alle Grösse im wahrsten und eigentlichsten Sinne des Wortes relativ ist, sondern auch, dass uns das Bewusstsein der einer absoluten Wirklichkeit entsprechenden Entfernung zweier Raumpunkte völlig abgeht. Eine Strecke von der Grösse, die wir jetzt 200 Billionen Kilometer nennen, würde für einen entsprechend grossen Menschen nicht mehr sein als für uns die Entfernung von 1 cm. Ein solcher Mensch würde sich aber auch in dem einen Zustand nicht anders, grösser oder kleiner, vorkommen als in dem andern, immer vorausgesetzt, dass er ohne das Bewusstsein des einen in den andern übergegangen wäre.

Da steckt ein Rätsel und Geheimnis. Wir haben kein Gefühl für absolute Masse. Wer weiss, vielleicht ist die Entfernung von meinem Auge bis zum Papier, auf das ich schreibe, das, was ich bisher für eine Sonnenweite hielt; vielleicht stehe ich mit meinen Füssen auf der Erde und lege mein Haupt auf den Sirius. Wer diese Gedanken richtig erfasst und sich voll in sie hineingedacht hat — und ich gestehe, dass dies mit einigen Schwierigkeiten verknüpft ist —, der kann sich eines geheimen Schauers nicht erwehren: hier schauen wir in die tiefen, unergründlichen Sphinxaugen der Natur.

Es sind noch manche Ideen, die sich daran anknüpfen und daraus ableiten. Zunächst der eine Gedanke, wie wahr es doch ist, dass man den Menschen das Mass aller Dinge nennt.

Vor allem aber ein Zweites. Die Wellenlänge der Spektrallinien, die Atomschwingungen der Elemente sind für uns unfassbar klein; aber wer weiss, ob sie nicht eine Grösse haben, wie wir sie jetzt zwischen uns und die mattschimmernde Milchstrasse gelegt denken? Im Raum gibt es keine Kleinheit und keine Grösse; die macht erst ein geistig perzipierendes und produzierendes Wesen. Ich kann gar nicht sagen, dass es etwas so Kleines geben könne, dass seine Existenz

---

Erörterungen nicht genau auseinanderzuhalten. Dazu kommt der leidige Fehler der anthropozentrischen Betrachtungsweise. Sind wir denn der absolute Massstab, mit dem die Wirklichkeit gemessen werden muss? Gegen Schluss seiner Darlegungen (S. 102 ff.) kommt K. auf Gedankengänge, die, ins Allgemein-Philosophische übersetzt, die philosophische Grundlage für den Begriff des vierdimensionalen Raumes bilden. Er scheint sich dieser Gefahr, an die er auch vorher in ganz anderem Zusammenhange mehrmals streift, nicht bewusst geworden zu sein, weil er eben das Problem zu mathematisch auffasst.

unmöglich wäre; denn es gibt nichts Kleines im Raum, weil es überhaupt keine Grösse im Raum gibt. Etwas ist nicht deshalb so gross, weil es im Raum existiert, sondern weil ich oder ein anderes bewusst auffassendes Wesen es so gross mache.

Der Raum ist von absolut unendlicher Aufnahmefähigkeit.

Der Begriff „Punkt" ist auf den Raum streng genommen im objektiven Sinne nicht anwendbar. Es gibt keinen Raumpunkt, kann keinen geben, weil der Raum eine aktual unendliche Aufnahmefähigkeit besitzt. — Ich sitze am offenen Fenster und schreibe; der Wind, der von den Bergen niederweht, wirft mir ein Staubkorn auf's Papier. Wenn ich dieses Staubkorn nähme und es teilte — die Möglichkeit dafür vorausgesetzt —, immer weiter und weiter teilte, unendlichmal teilte, was würde ich dann erhalten? Punkte? — Allerdings, anthropozentrisch gesprochen, Punkte! Aber in dem, was ich mathematischen Punkt nenne, kann die ganze Unendlichkeit eines Universums liegen. Der Raum hat in strengem Sinne keine Punkte, hat überhaupt keine Grösse; und das ist der tiefste Grund dafür, dass er unendlich sein muss —; denn nur die Unendlichkeit hat keine Grösse.

Ob der Raum nicht mehr ist, als man gemeinhin glaubt? Ob der Raum nicht auf das Sein der Dinge wirkt? Wer, der die vorhergehenden Gedanken recht in sich aufgenommen hat, wagt es zu leugnen, dass diese Fragen gestellt werden dürfen? Aber wer wagt sie zu beantworten?

Es hiesse grösstenteils schon Gesagtes wiederholen, wenn ich die Zeit als Parallele hinzuziehen würde; denn hier ergibt sich, wie mir scheint, ganz Analoges. Ich überlasse dies darum dem Nachdenken meiner Leser, und füge nur noch an, dass es hierbei viel schwieriger ist, den eigentlichen Kern der Gedanken überhaupt zu erfassen, als beim Raume (vgl. hierzu die bekannte Betrachtung v. Baers).

Geben wir uns über ein Ergebnis dieser Gedankengänge noch einmal besonders Rechenschaft. Wir besitzen offenbar ein bestimmtes Anschauungs- und Zeitbewusstsein. Ich sehe meinen Freund in einer bestimmten Grösse, würde ihn jedoch in genau derselben Grösse sehen, wenn jene vorhin gesetzte Veränderung unter der angegebenen Voraussetzung vor sich ginge. Um von meiner Wohnung zu der seinigen zu gelangen, brauche ich eine gewisse Zeit, deren Grösse mir genau im Bewusstsein ist, ich würde aber genau die gleiche Zeit-

grössenempfindung besitzen, wenn die betreffende Hypothese verwirklicht wäre. Nun ist offenbar zweierlei nicht der Fall: 1) Unser Grössenbewusstsein — sei es der Zeit, sei es dem Raume nach — ändert sich nicht proportional der tatsächlichen Vergrösserung bzw. Verkleinerung, sondern bleibt in allen (der Quantität nach) möglichen Weltordnungen konstant. 2) Unser Grössenbewusstsein ist im allgemeinen nicht falsch, wie uns ja die einfache Erfahrung sagt.

Die beiden Sätze widersprechen sich. Wie finden wir den Ausweg aus diesem Dilemma?

Das ist letzthin ein Geheimnis des menschlichen Geistes. Ich weiss keine andere Lösung — wenn man darin eine solche erblicken will —, als dass uns ein bestimmtes Grössenbewusstsein angeboren ist. Die Form, die reine Linienführung gibt der Raum, d. i. die Dinge im Raum, die Grösse gibt die Seele (zusammen mit den sekundären Qualitäten).

IV.

Räumlichkeit und Allgegenwart sind zwei sich ausschliessende Begriffe. Ein Wesen, das allgegenwärtig ist, kann keine Beziehung zum Raum besitzen, ausser der kausalen. Ja gerade deshalb, weil es keine Beziehung zum Raum besitzt, ist es allgegenwärtig. Gott — im Sinne jedes Persönlichkeitstheismus — ist in seiner Allgegenwart nur zu begreifen, wenn er als absolut überräumlich gedacht wird. Gott hat keine Beziehung zum Raume, ausser der kausalen. Er erfüllt den Raum nicht in irgend einer Weise, er ist nicht ausserhalb des Raumes, er ist nicht jenseits des Raumes, denn all das fasst eine räumliche Beziehung in sich, und eine solche kann ein allgegenwärtiges Wesen nicht besitzen. Gott ist auch nicht in einem Raumpunkte, denn auch das schliesst eine räumliche Beziehung ein. Er ist eben absolut überräumlich und deshalb allgegenwärtig. Wer ein Paradoxon liebt, kann sagen: Gott ist deshalb an allen Orten, weil er an keinem ist. Nur so wird die Allgegenwart und die Macht und das Wirken Gottes schlechthin verständlich. Gott ist nicht hier und zu gleicher Zeit im Himmel; ich kann zwar diese Wahrheit nicht positiv ausdrücken, wenn ich auch einsehe, dass das Gegenteil falsch ist.

Der Himmel, als Aufenthaltsort Gottes und der Seligen gedacht, ist nicht nur nicht, wie es der naive Kinder- und Volksglaube ausdrückt, etwas über uns, über den Sternen, dem blauen Äther, sondern überhaupt nichts, von dem eine räumliche Bewegung zu uns

oder irgend einem anderen Raumpunkte hin möglich wäre. Der Himmel ist uns nicht nahe und doch so nahe, er ist uns nicht fern und doch so fern. Er ist überhaupt nichts Räumliches und nichts, das eine Beziehung zu unserem Raum hätte. Himmel und Hölle — nach christlicher Anschauung —, die „andere Welt", das „Jenseits" sind keine anderen Orte, in die die Seele kommt. Wir sind vom Jenseits gleichsam umgeben, wir leben mitten darin und sind doch durch eine undurchdringbare Schranke von ihm getrennt.

Swedenborg, Kant, Fechner und du Prel sind es gewesen, die den echt philosophischen und — ich wage es zu sagen — echt theologischen Gedanken urgiert haben (jeder freilich verquickt mit seiner Weltanschauung), den Kant einmal in die Worte fasst (Vorl. über Psychologie):

„Die Trennung der Seele vom Körper besteht in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung; und das ist die andere Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung."

Alle sonstigen Meinungen — wenn man überhaupt von solchen in dieser Sache reden kann, denn die Theologen gehen meist nicht tief genug darauf ein, sondern begnügen sich mit einigen landläufigen anthropomorphistischen Vorstellungen — sind gänzlich unphilosophisch, weil sie letzthin das vorhin formulierte Verhältnis eines allgegenwärtigen Wesens zum Raume verkehren, und gänzlich untheologisch, weil sie damit die Allgegenwart selbst aufheben.

Die Frage nach der Art der Gegenwart der Seele im Raume ist weder durch das Vorstehende noch überhaupt bisher gelöst.

Weitere Anwendungen auf dogmatische Fragen mögen hier unterbleiben. [1])

Es erhebt sich nun die interessante Frage, ob ein überräumliches Wesen durch seine Überräumlichkeit allein schon allgegenwärtig sei, m. a. W. ob die Überräumlichkeit der eigentliche und einzige formelle Grund für die Allgegenwart ist. Einzelne Philosophen, wie Rehmke, scheinen in gewissem beschränkten Sinne dafür zu sprechen. Ich kann mit dem besten Willen in dem Begriff der Überräumlichkeit allein den der Allgegenwart nicht finden. Ich kann mir Wesen

[1]) Der einzige moderne Dogmatiker, der jenen Gedanken von dem Verhältnis eines allgegenwärtigen Wesens zum Raume klar ausgesprochen hat, ist m. W. Schell (Kath. Dogm. I, 276); aber er hat ihn weder ausgenützt, noch auch in seiner „Apologie" wieder aufgenommen.

denken, die überräumlich in dem Sinne sind, dass sie in unserem dreidimensionalen Raum nicht lokalisiert sind, und solche Wesen würden offenbar durchaus nicht für den dreidimensionalen Raum allgegenwärtig sein. In einer immerhin kühnen, aber vielleicht doch möglichen Analogie kann ich nun schliessen, dass auch Wesen, die schlechthin überräumlich sind, dadurch allein die Allgegenwart noch nicht besitzen. Es muss noch die positive Eigenschaft der substantiellen Unendlichkeit hinzukommen.

Wenn wir nun noch weiter fragen wollen, ob durch die Überräumlichkeit nicht eine gewisse Allgegenwart, eine Allgegenwart in beschränktem Sinne, oder irgend eine andere Eigenschaft begründet sei, so müssen wir mit dem traurigen *ignoramus* antworten; da stehen wir wieder einmal an den Grenzen des menschlichen Verstandes. —

Da Raum und Zeit unzertrennlich und in innigster Beziehung verbunden sind, möge es gestattet sein, die Zeit als Parallele zu benutzen. Analoges wie vom Raum gilt in bezug auf Gott auch von der Zeit. Gott ist überzeitlich, für ihn gibt es keine Vergangenheit, keine Gegenwart, keine Zukunft. Für Gott ist das, was vor Millionen Jahren geschehen ist, und das, was heute geschieht, zugleich da, genau so wie er zugleich hier und in dem Orionnebel gegenwärtig ist.

Gott kann nicht vorher wissen, er weiss eben nur, er ist „zeitlich allgegenwärtig", wenn der Ausdruck erlaubt ist.[1]) Man darf nicht sagen: vor Gott ist alles Gegenwart, Gott sieht alles in einem Augenblicke; denn Gegenwart ist nur ein spezieller Augenblick, Augenblick schliesst aber immer eine Beziehung zur Zeit in sich, genau so wie Raumpunkt eine solche zum Raume. Die Analogie zwischen Raum und Zeit ist hier vollständig. Der Umstand, dass die Zeit noch nicht abgelaufen ist, dass es noch eine Zukunft gibt, während der Raum vollständig vorliegt, vermag daran keinen Augenblick zu rütteln; denn es kommt nicht darauf an, wie uns die Zeit, wie uns der Raum erscheinen, sondern wie sie Gott erscheinen; das andere ist nur eine Folge des Umstandes, dass wir in der Zeit leben, Gott aber ist überzeitlich wie überräumlich.

Damit ist prinzipiell die Schwierigkeit vollständig gelöst, die in dem sog. Vorherwissen Gottes von den zukünftigen freien Handlungen

[1]) Lotze nennt diese Eigenschaft bekanntlich „Ueberzeitlichkeit" und verwendet den Gedanken ebenfalls zur Lösung des gleich zu berührenden Problems.

des Menschen gefunden wird; dass die Handlungen frei sind, kommt hier gar nicht in Betracht, sondern nur, dass sie in der Zeit geschehen, und alles, was in der Zeit geschieht, weiss Gott vermöge seiner zeitlichen Allgegenwart.

Diese Gedanken, die Augustin bereits angedeutet hatte, hat sehr schön Kuhn im zweiten Band seiner Dogmatik ausgeführt, nicht ohne sich jedoch einige unnötige Schwierigkeiten zu machen.

Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises.

Von Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Metten.

(Schluss.)

II.

Welche Beurteilung das Argument Anselms von seiten der Kritik in den verschiedenen Jahrhunderten gefunden, ist zwar von untergeordneter Bedeutung, immerhin aber nicht ohne allen Wert. Wir gehen deshalb etwas darauf ein.

6. Graf de Vorges markiert p. 310 sq. seine Stellung meinen Artikeln im Philos. Jahrbuch (1895—97) gegenüber und gibt *a*) zu, dass Anselms Argument, so wie es liegt, kein ontologistisches ist. Die Konzession ist mir wertvoll und tröstlich.

b) Doch wird die Klausel beigefügt, Anselm hätte seinem Argument ohne den ontologistischen Hintergedanken nicht so viel Wert beilegen können.[1]) Derlei »Hintergedanken« wurden bereits in der Rezension aufs entschiedenste abgelehnt (1902). Anselm ist doch kein Descartes! und der Zauberlehrling ist nicht der Meister!

c) Es wird dann mitgeteilt, ich bezeichne das Argument als „à la fois psychologique et historique". Das eine ist richtig: Den psychologischen Charakter habe ich bereits im I. Artikel[2]) hervorgekehrt und in allen folgenden unverrückt festgehalten, habe auch (IX, 267 ff.) diesen Charakter mit ausdrücklichen Gründen belegt. Der gleiche Charakter ist überdies in den Glossen 1—5, wie mir scheint, unverkennbar zutage getreten, ohne dass ausdrücklich an denselben appelliert wurde. Das andere vom historischen Argument ist unrichtig: Ich sprach

[1]) De Vorges p. 310: »l'argument de saint Anselme est-il ontologique? Nous croyons bien que le saint docteur lui eût prêté moins d'importance sans la teinte ontologiste qu'avait sa pensée de derrière la tête. Nous accordons toutefois volontiers à Dom Adlhoch que dans sa forme explicite et sa signification directe, il n'est pas ontologique.« — Möglicherweise habe ich die Nuance des „de derrière la tête" nicht genau begriffen und hätte etwa auffassen sollen = Der Gedanke von seiner Kehrseite? — Jedenfalls ist im Jahrb. X, 267 ff. meinerseits genugsam erklärt, in welchem Sinne ich das Argument als ontologisches (nicht ontologistisches) annehmen könnte. — [2]) Phil. Jahrb. 1895 (VIII), 57 f. (Von jetzt an zitiere ich das Jahrbuch durch einfaches VIII (= 1895), IX und X = 1896 bzw. 1897.)

und spreche nicht vom *consensus generis humani* (= historisches Argument), sondern von einem geschichtsphilosophischen Charakter. Das bedeutet einen grossen Unterschied. Ich bitte nachzusehen XI, 295.[1]) Es besteht kein Grund vorläufig, von dieser zweiten Bezeichnung abzugehen; noch viel weniger Grund aber besteht, auf eine derartige Nomenklatur sich zu steifen. Wer diese Benennung unbequem findet, der lasse sie ruhig beiseite; es genügt zu sagen: Anselms Beweis.[2])

d) Dagegen kommt Alles auf die Sache an, und hierin hat mich der Hr. Graf leider missverstanden, da er meine Auffassung so wiedergeben zu können meint:

„Saint Anselme aurait constaté son idée, purement subjective, à ce premier moment, d'un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand. Puis il aurait reconnu que cette idée est le patrimoine commun de tous les hommes. De là sa valeur objective et la necessité de l'existence de son objet."

Das ist ein ganz verhängnisvolles Missverständnis radikalster Art! Meine Formel lautete zu allem Anfang so (VIII, 57 f.), wie am Schlusse der Glosse 5. Die Wortfassung dieser Formel kann man verändern, d. h. variieren oder verbessern —, an den durch sie markierten Gedanken lässt sich absolut nichts modifizieren: Diese im Gedanken unabänderliche Formel sagt so ziemlich das Konträre von dem, was der Herr Graf meinte.

Ist nun diese Formel selber so missverständlich, dass sie den deutlichen Sinn, den sie haben soll, nicht mit sich trägt? Ist nicht schon die *maior* so voll objektivster Prätension, dass sie jeder subjektivistischen Verschiebung selbst vonseiten eines Cartesianers spottet? Kommen in der Erklärung des psychologischen Charakters nicht Ausdrücke wie psychopathisch, psychodynamisch u. dgl. vor —, Ausdrücke, die nichts Subjektivistisches, wohl aber etwas von Mechanik und Pathologie an sich haben und mir eher andere Beanstandung, denn die der subjektivistischen Idee eintragen könnten?[3])

Ich gestehe: Ich wusste keine bessere Formulierung und weiss auch jetzt keine. Diese Formel trägt dem psychologischen Charakter vollauf Rechnung — ist apagogisch — enthält den Anselmischen Gedanken und weiter nichts: Wir bleiben also dabei, bis etwa eine bessere und acceptable mir vorgeschlagen wird.

---

[1]) Das historische Argument (*consensus*) hat für Anselm gar keinen Wert — für Descartes freilich einen fast unentbehrlichen. — [2]) IX, 296 ist bereits erklärt: »Ich gebe gerne zu, diese Bezeichnung sei nicht gerade notwendig. Notwendig ist nur, am psychologischen Charakter unentwegt festzuhalten.« — [3]) Vgl. X, 272 ff. Dort wird zwischen Subjektiv und Objektiv genau unterschieden. — Was vom Belieben des denkenden Geistes abhängt, ist subjektiv; was nicht von solchem Belieben abhängt, sondern derart ist, dass von ihm der denkende Geist abhängt, ist objektiv. Nun gibt es auch Dinge *in subiecto*: sie sind wieder teils subjektiv, teils objektiv.

e) Der Hr. Graf hat durch seine irrige Wiedergabe meiner Auffassung vor seinem Leserkreise mich als Cartesianer dargestellt, wie sich klar aus den unmittelbar anschliessenden Worten ergibt:

»L'argument se rapprocherait ainsi, soit de la première preuve de Descartes, soit de la preuve par le consentement universelle« (p. 311).

Um das Letztere handelt es sich, wie gesagt, in keiner Weise, da ja Anselm am gesamten Menschengeschlecht sozusagen eine pathologische Untersuchung vornimmt. Das Erstere aber ist von der irrigen Auffassung des Hrn. Grafen aus vollständig richtig: Ich wäre eben ein modifizierter Cartesianer, oder einer von denen, die den Beweis von Descartes modifizieren. Das fällt mir aber gewiss nicht bei! Durch Descartes dem hl. Anselm aufhelfen wollen, wäre doch sicher eine der allerunglücklichsten Ideen, auf die ein Verteidiger des Arguments verfallen könnte!

Im übrigen darf die Verkennung der Situation durch Comte de Vorges wohl als eine symptomatische Erscheinung dafür aufgefasst werden, dass der Atmosphären-Druck der Cartesianischen Spekulation auf unsere scholastischen Kreise noch keineswegs völlig aus der Welt geschafft ist. Man wird also auch weiterhin mit diesem Faktor zu rechnen haben.

Damit ist auch erledigt, was de Vorges weiter betonen zu müssen glaubt, wir hätten keine unmittelbare, sondern nur analoge Gottes-Erkenntnis. Darüber sind wir einig. [1])

f) »D'ailleurs l'interprétation de Dom Adlhoch nous paraît impliquer des vues que Saint Anselme n'indique nulle part. L'argument, ne l'oublions pas, repose sur le principe de contradiction; il ne repose ni directement ni indirectement sur le principe de causalité ou sur la tradition.«

Die Tradition spielt gewiss nicht herein — aber ob keine Kausalität? — Ich weiss nicht, wie Herr de Vorges mit dem Prinzip des zureichenden Grundes es hält. Mir scheint, dieses Prinzip gehöre irgendwie zum Kausalitätsprinzip. Ohne dieses Prinzip wenigstens heranzuziehen, wüsste ich mir die Kraft der Apagoge, als welche ich das Argument ja selbst bezeichnete und formulierte, in keiner Weise zu erklären. Dazu kommt die weitere Frage, ob unser Argument, wie es im *Prosl.* und in der *Apol.* vorgelegt, erklärt, entwickelt und verteidigt ist, ohne allen Appell an das eigentliche Kausalitäts-Gesetz gedacht ist. Indirekt oder latent und virtuell kommt es gewiss zur Geltung.[2])

g) Bei dieser Gelegenheit mag ein damit zusammenhängender Punkt erledigt werden. Im Anschluss an P. Fuzier meint Hr. de Vorges p. 315 [3]), keiner der Verteidiger des Arguments, schon Anselm in Person

[1]) Vgl. Glosse 2 und *Apol.* 9 mit Jahrb. X, 399. Weder Anselm noch der Glossator bekennen sich zu eingebornen Ideen oder zur unmittelbaren Gottes-Erkenntnis der Cartesianer *à la* Malebranche u. A. — [2]) Vgl. X, 274 n. 8. — [3]) Siehe auch p. 318.

nicht, habe die Verteidigung führen können, ohne das Original-Argument zu »modifizieren« („modifier").

Von der ungemein elastischen Bedeutung des Wortes »modifier« ganz abgesehen, müsste P. Fuzier und die, welche ihm beipflichten, ihren nicht unbedeutenden Vorwurf auch beweisen. In der vorliegenden Monographie des Herrn Grafen sucht man nach einem derartigen Beweise einstweilen umsonst. Versucht hat es Hr. de Vorges freilich, da er Anselms *Apologia* gegen Gaunilo zu besprechen hatte (p. 275). Aber hier muss der Herr Graf uns erlauben, geradeheraus zu sagen: Der Versuch ist missglückt und bedarf einer gründlichen Revision.[1]) — Für jeden Fall steht das eine fest: Anselm erklärt am Schlusse seiner *Apologia*, er habe sein Argument vom *Proslogium*, kein anderes, in siegreicher Weise verteidigt.

Auch Bernardus, Alexander v. Hales, Bonaventura, Duns Scotus, Occam u. A. haben nichts alteriert. Cartesius freilich hat die Sache auf die schiefe Basis seiner unzureichenden Erkenntnislehre gestellt. Andere wie Ragey und Vallet zeigen eine Verkümmerung, Bouchitté verbindet m. W. mit Richtigem manches Schiefe. Der Glossator selber meint, er habe das Argument *Prosl.* 2 so vorgelegt und verteidigt, wie es ist, wenn er auch im Interesse der Sache auf ausgestaltende Wendungen hinwies und modernen Gegnern gegenüber moderner Ausdrücke sich bedient. Jedenfalls ist er sich keiner Alteration bewusst.

7. Als Anselm seine *Apologia* verfasst und veröffentlicht hatte, erfolgte von keiner Seite eine Entgegnung, auch nicht von Seite Gaunilos.

Wenn nun das Schweigen Gaunilos vom Herrn Grafen so gedeutet wird, als wäre es aus *metus reverentialis* zu erklären, so spricht dagegen nachgerade alles: Die damaligen Gelehrten kannten *in puncto* Wissenschaft derlei *metus* nicht; auch Gaunilo nicht: sonst hätte er überhaupt geschwiegen. Dann hatte Gaunilo wirklich die Grundlage falsch aufgefasst, war aber aufgeklärt worden. Ward er durch die *Apologia* nicht überführt, so musste er reagieren: denn Anselm schloss mit einer Sieges-Erklärung, der gegenüber schweigen so viel hiess als anerkennen, besiegt zu sein. Auch Roscellin, der doch sogar am Buch „*Cur Deus homo*" seinen Witz versuchte, wagte kein Wort. S. Bernard verwendet ausgiebigst dies Argument zu positiven Meditationen oder Spekulationen. Nicht einmal Abaelard, der doch wahrlich an Allen sich versuchte, wetzte am *Prosl.* seinen kritischen Zahn — das will viel sagen! — Die Schule der Victoriner führte die Anselmische Richtung weiter. Bei den Cluniacensern, wie bei Petrus Venerabilis, verlautet nichts, obwohl

[1]) Anzunehmen, S. Anselm habe sein eigenes Argument nicht verstanden. und erst Gaunilo habe das richtige Licht aufgesteckt, ist doch etwas gar kühn! Auch das geht zu weit.

Petrus wissenschaftlich sehr tätig war: kurz das ganze 12. Jahrhundert mit seinen vielen Neuerern („novi dialectici") beharrt einfach und friedlich beim *Proslogium* und dessen Annahme. Und doch herrscht ein äusserst reges wissenschaftliches Leben[1]), und bedeutende Geister messen ihre Kräfte. Und dieser Zustand dauert fort mindestens bis ins 15. Jahrhundert hinein. Wenn auch die Benediktiner-Schule durch Universitäten und den Neu-Aristotelismus, durch den Siegeszug der Mendikanten und die kirchlichen Wirren verdrängt und grossenteils geradezu vernichtet wird, so wird deren Erbgut doch keineswegs verschleudert: teils findet man es deponiert bei der zur Hegemonie gelangenden Universitäts-Scholastik, teils wird es bewahrt und fruchtbar gemacht durch die Schule der Franziskaner, die auch ein gutes Stück vom Erbe der Viktoriner und der sonstigen Scholastik des 11. und 12. Jahrhunderts nicht völlig vergessen lässt. Die Franziskaner-Schule hat überhaupt ein viel grösseres Verdienst um die Ueberlieferung und die Weiterbildung der Scholastik, als jeweilige Tagesmeinung in verschiedenen Perioden gelten lassen will. Nicht zu übersehen ist daneben die Schule der Augustiner, die sich besonders von der Mitte des 14. Jahrhunderts so hervortat.[2]) Hier und dort gab es auch noch tüchtige Benediktiner-Schulen, namentlich in England. Dazu war die neu-aristotelische Terminologie, die mit der Mitte des 13. Jahrhunderts zum Durchbruch kam, noch keineswegs alleinherrschend, sondern musste Schritt für Schritt die alten Formeln und Betrachtungsweisen verdrängen. So kam es, dass noch am Ende des 15. Jahrhunderts der Besitzstand der *res Anselmiana* im wesentlichen ein ungeschmälerter war. Vereinzelte Abweichungen kommen einer solchen Praeskription gegenüber gar nicht in Anschlag.

8. Eine derartige Praeskription will nun freilich Hr. de Vorges nicht gelten lassen. Darum haben wir seine diesbezüglichen Einreden zu prüfen.

a) Im Phil. Jahrb. 1895 S. 54 A. 1 waren für das 12. Jahrhundert berücksichtigt: Robert Pullus, Wilhelm v. Conches (Ps. Beda), S. Bernard, Petrus Lombardus, Wilhelm v. Holland, Hugo v. St. Victor (ṽ: Hildebert v. Lavardin,) Petrus Pictav.

Die Tatsache der Geltung des Anselmischen Arguments durch das ganze 12. Jahrhundert bestreitet Hr. de Vorges p. 280 nicht; nur möchte er Wilhelm v. Conches (der übrigens das Argument Anselms gar nicht reproduziert) und Hugo v. St. Victor in ihrer Eigenschaft von Platonikern als von minderem Belang darstellen.

---

[1]) Cassino hatte zur Zeit des 11/12. Jahrhunderts eine rührige Schule mit Männern von Bedeutung. — Sehr anschaulich orientiert uns über das damalige Treiben Johannes Salisburensis. — [2]) Vgl. Hurter, *Nomenclator liter.* IV, 507 (Oeniponte, Wagner. 1899).

Nun, Anselms Argument hat mit Plato absolut nichts zu tun, das ist klar. Warum aber die Victoriner mit Anselm es halten, ist in der Glosse 7 berührt. Was dann den sog. Platonismus vieler Scholastiker des 12. Jahrhunderts betrifft, so ist es mit ihm eine eigene Sache. Der alte Plato selbst müsste sich ordentlich wundern, lebte er unter uns und hörte, an wie vielen scholastischen Leistungen er schuld sein soll und Gevatter gestanden hätte. Er würde wohl erklären: »Solche Komplimente sind sehr artig! Aber, meine Herren, ich verdiene sie nicht.«

»Mais tout changea quand, avec l'introduction du péripatétisme, une méthode plus rigoureuse prévalut dans l'école. Depuis lors la preuve de l'existence de Dieu imaginée par saint Anselme rencontra des contradicteurs nombreux et résolus. A leur tête nous trouvons saint Thomas d'Aquin.« (p. 280.)

Wir wollen sehen.

b) Die Stellung des hl. Thomas zum Argument Anselms erörtert de Vorges p. 280—291; im Jahrbuch ist davon die Rede VIII, 388 f., X, 262—267.

Als Grundlage der Beurteilung gilt: „Saint Thomas n'avait point le charactère agressif." Das ist auch die Ueberzeugung des Glossators.[1])

„Il ne combattait point les personnes, mais les erreurs. La preuve de saint Anselme ne tendait point à établir une erreur."

So gern wir das hören, sind wir doch nicht wenig überrascht, dies aus dem Munde des Herrn Grafen zu hören, der ja des hl. Anselm *maior* so bekämpft, als enthielte dieselbe einen Irrtum schwerster Art! Vgl. Glosse 1.

„La trouvait-il peu valable? Il lui suffisait de ne pas s'en servir. C'est ce qu'il a fait." p. 280 sq.

Uns scheint, der hl. Thomas habe teils neue Argumente vorzulegen getrachtet, teils alte schulmässiger bereitet, ohne damit alle andern zu verwerfen. Bei der Auswahl war er nach seiner ausdrücklichen Erklärung bedacht, den praktischen Bedürfnissen von Schülern (nicht von Gelehrten) möglichst Rechnung zu tragen.[2]) Diesem Bestreben entspricht es vortrefflich, wenn er vorwiegend dem Argument des hl. Anselm gegenüber den Apologeten spielt, indem er die falsche Konsequenz abweist, die minder reife Köpfe daraus ableiten könnten, nämlich unsere Gottes-Erkenntnis sei eine unmittelbare. So verfahren auch die Zeitgenossen wie Alex. Hal., S. Bonaventura u. A.

Ob der hl. Thomas der Anselmischen Spekulation, wie Hr. de Vorges sagt, niemals und nirgends sich bediente, möge man u. A. aus folgenden zwei Stellen der *Summa contra gentiles,* also eines der letzten und reifsten Werke des Aquinaten, ersehen.

I, 43: »Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur; cuius signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster maiorem

[1]) Beweis: Phil. Jahrb. IX, 440. — [2]) Siehe Prolog zur *Summa theol.*

excogitare (!) possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita.«

Ist das nicht Anselmische Spekulation?

ib. I, 50: »Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest, quod exinde ostenditur quod intellectus quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere.«

Daraus mag Hr. de Vorges auch abnehmen, wie weit er selber vom hl. Thomas sich entfernte, da er die Anselmische *maior* bekämpfte, auf welcher doch auch Thomas fusst.[1])

Ueberhaupt kann die Rolle, welche Graf de Vorges den Engel der Schule spielen lässt, unmöglich befriedigen: eine derartige Halbheit und Zwitterstellung ist jeder ritterlichen Persönlichkeit und gar erst eines Kirchenlehrers unwürdig. Es wäre überdies eine Pflichtverletzung gewesen, hätte S. Thomas für sich das Argument verworfen und gleichwohl nach aussen das verheimlicht.[2]) Für die Zeitgenossen mussten die Aeusserungen des Aquinaten naturgemäss als die eines Beurteilers gelten, der von der allgemeinen Wertung in keiner Weise sich entfernt. Wenn Hr. de Vorges die Frage einer nochmaligen Nachprüfung unterzieht, so wird es kaum ausbleiben, dass er die unbequeme Position, in welche er sich gebracht, auf die Dauer unhaltbar findet:

»Nous voulons bien accorder que saint Thomas n'a pas réfuté directement et expressément l'argument de saint Anselme en tant que preuve de l'existence de Dieu, mais il est difficile de contester qu'il a démoli l'une après l'autre toutes les assertions dont saint Anselme avait composé sa démonstration.« (p. 288.)

Hätte Thomas die Grundlagen Anselms zerstört, so hätte er seine eigenen zerstören müssen, wie in Glosse 1—5 angedeutet wurde. Thomas und Anselm bekennen sich zur gleichen Erkenntnistheorie; was die praktische Verwendung derselben bei Anselm angeht, so sind alle Grundlagen des Arguments X, 272—274 von mir aufgezählt. Ich frage: Welche dieser Grundlagen hat der hl. Thomas erschüttert?

Im übrigen ist es schwer zu begreifen, warum in unserem eigenen Lager diejenigen bekämpft werden, welche die Koryphäen unserer Scholastik nicht ohne Not in gegenseitigen Zwiespalt bringen wollen. *Cui bonum?*

Auf Grund der vorstehenden und früheren Bemerkungen muss ich nach wie vor den hl. Thomas für den hl. Anselm requirieren, und bin auf Wunsch und Verlangen zu weiteren Erörterungen hierüber bereit. Will man *partout* den hl. Anselm durch den hl. Thomas als Ontologisten erklärt haben — gut — dann gibt es einfache Antwort: Dann hätte der hl. Thomas in diesem Betreff einen historischen Irrtum begangen. Man hat also die Wahl.

[1]) Vgl. X, 273 n. 7. — [2]) Auf die Pflicht der offenen Gegnerschaft wurde bereits X, 267 A. 1 hingewiesen. — Ich wiederhole hier die dort bereits gestellte Frage: Was ist es mit *Comm. Sent.* l. 1. d. 3. a. 2. ad obi. 4.?

c) Mit den beiden Kommentatoren Cajetan und dem Franc. Ferrariensis ist für unsere Frage wenig anzufangen, wie bereits IX, 286 A. 2 bemerkt wurde.

Ungenau aber ist die Behauptung des Herrn Grafen (p. 290 sq.), von jener Zeit an sei die Opposition gegen Anselm allgemein geworden, und nur de Aguirre habe das Argument verteidigt. De Aguirre gehört ja schon der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an, und mittlerweile war Descartes auf den Plan getreten. Am Ende des 16. Jahrhunderts hatte Anselm noch an Vasquez einen entschiedenen Verteidiger.[1]) De Aguirres Ausführungen sind auch nach meiner Ansicht nicht völlig befriedigend.[2]) Im übrigen lege ich auf die Nach-Tridentinische Scholastik bezüglich unserer Frage wenig Wert, und hier als Glossator interessiert mich die Sache gar nicht. Dass es an Freunden Anselms nicht fehlte, kann aus dem Jahrb. IX, S. 281 ff. ersehen werden. Die meisten derselben aber treiben mehr oder minder im Cartesianischen Fahrwasser. Gleichwohl wäre es eine nützliche und dankenswerte Arbeit, gründlich und unbefangen die Geschichte des Anselmischen Beweises vom 16. Jahrhundert abwärts zu verfolgen. Diese Arbeit überlassen wir jüngeren Kräften.

9. Wir kehren zur Hochscholastik zurück.

a) Albertus Mg. gehört trotz des Zweifels von de Vorges (p. 291) entschieden zu den Freunden des Arguments. Man prüfe nur die XI, 285 A. 2 angegebenen Stellen nach und übersehe nicht Ebd. 286 A.

b) Alexander v. Hales ist ein Verteidiger Anselms. Daran vermag Hr. de Vorges (p. 292) nichts zu ändern. Siehe VIII, 54 mit A. 2 und IX, 286 A. 3. Kurz und bündig erklärt Stöckl[3]):

»Auch den ontologischen Beweis Anselms eignet sich Alexander an, während er von Johannes Damascenus den Kausalitäts-Beweis aufnimmt.«

Nicht zu vergessen ist dabei, was Alexander einschärft, der Beweis Anselms gelte, wenn er recht verstanden werde. Alexander aber leugnet unmittelbare Gottes-Erkenntnis.

c) Wäre Heinrich von Gent ein Gegner Anselms gewesen, so müsste das stark wundernehmen. De Vorges begnügt sich p. 292 sq., zu bezweifeln, ob der *Doctor solemnis* den Freunden Anselms beizuzählen ist, was ich, auf Bertin[4]) gestützt, im Phil. Jahrb. IX, 286 A. 3 angab. — In der so schätzbaren Monographie von M. de Wulff über Heinrich v. Gent[5]) steht p. 37 die Notiz:

»En theodicée, le docteur solennel a peu de thèses originales. Ses preuves de l'existence de Dieu . . . . sont, depuis Anselme de Cantorbéry, vulgarisées dans les écoles philosophiques du moyen âge.«

[1]) Vasquez ist erwähnt: VIII, 55 A. 2; IX, 282 A. 3. — [2]) De Aguirre: VIII, 56 A. 2; IX, 280 A. 2; 282 A. 3. — [3]) Gesch. d. Phil. d. M. A. II, 322. — [4]) Vgl. IX, 280 A. 1 und 284 A. — [5]) Louvain. Uystruyst-Dieudonné. 1894.

d) S. Bonaventura ist notorisch ein Anhänger und Schutzfreund des Anselm, wie aus IX, 285 f. mit A. erhellt.[1]) Selbst Hr. de Vorges gibt das zu, freilich gewunden genug (p. 293).

p. 294 sq. versucht es der Herr Graf, einen Unterschied zwischen Anselm und Bonaventura herauszufinden, indem er den Ausgangspunkt Anselms als subjektiv, den Bonaventuras als objektiv erklärt und dann den *Doctor seraphicus* mit dem *Dr. angelicus* Arm in Arm gegen Anselm Front machen lässt.

Dagegen sei kurz bemerkt, *α*) Bonaventura spreche nicht bloss im *Itinerarium*, sondern auch anderweitig von Anselm; *β*) die Erklärung des *Itinerarium* zeige, wie leicht doch eigentlich auch Anselm zn verstehen wäre, wollte man ohne Cartesianische Brille ihn anschauen; *γ*) wenn hier Thomas und Bonaventura als gute Freunde erscheinen, dann ist augenblicklich Anselm der dritte im Bunde, wenn man z. B. bloss die Augen vor S. Thomas *in l. I. Sent.* dist. 3. a. 2. ad 4. nicht absolut verschliessen will. — So liegt aber wirklich die Sache: vier Kirchenlehrer sind einig: Anselm, Bernard, Thomas, Bonaventura!

e) Duns Scotus soll ebenso wie Bonaventura u. A. von Anselm abgesprengt werden, p. 295—297! Ich meine, die im Jahrb. VIII, 55 A. angeführten Stellen seien so klar, dass ich ruhig es dem unbefangenen Leser überlassen kann, wohin er Scotus einreihen will.[2]) Die Berufung auf P. Ragey (der übrigens seine vom Glossator wiederholt anerkannten Verdienste hat)[3]), wäre am besten unterblieben; denn *risum teneatis amici!* — Hr. de Vorges selber aber zeiht mich einer falschen Wort-Erklärung; *colorare* bei Scotus bedeute kein Gelten-lassen, sondern vielmehr ein Abweisen. Ob für diese Bereicherung die lateinischen Lexikographen dem Hrn. Grafen dankbar sein werden, lasse ich unbeantwortet. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, dass zwar Duns Scotus nicht so unartig ist, wie Manche sich vorstellen, — aber auch nicht so artig und euphemistisch, wie Hr. de Vorges anzunehmen für gut findet.

f) Occam, das *enfant terrible* der Scholastik, wurde berücksichtigt im Jahrb. IX, 280 und 288 A. 5 und auf Grund der beigefügten Zitate unter Anselms Anhänger mit Reserve gezählt. Herr de Vorges erhebt gegen diese Wertung Zweifel p. 297 sq., ohne jedoch neues Material beizubringen. Was Gonzalez anführt, ist von mir selber schon IX, 288 mitgeteilt worden. Gonzalez stimmt genau mit Werner überein (siehe IX, 288); Werner aber gehört zu den verlässigsten Referenten. Eine Ausgabe der Werke Occams steht mir augenblicklich leider nicht zur

[1]) Siehe auch VIII, 54 A. 3; IX, 283 A. („Secunda") und X, 266 A. — [2]) Vgl. IX, 283 A. („Prima") und 286 A. 3. — [3]) Vgl. VIII, 52 A. 1; IX, 284 A. — Neben Ragey haben den psychologischen Charakter des Arguments auch erkannt Bouchitté 1842 (de Vorges p. 307 A. 1) und Van Weddingen 1875 (de Vorges p. 314 A. 2)).

Verfügung; ich musste mich daher auf erneute Einsicht der Darstellungen von Cousin, Gonzalez, Stöckl, Haffner, Ueberweg-Heinze, Wurm (Kirch.-Lex. 12^2, 1614 ff.) beschränken: Das Resultat bleibt das von Gonzalez-Werner erzielte: Occam verwirft alle andern Gottesbeweise, so weit sie durchschlagende Kraft beanspruchen — den Anselmischen Beweis lässt er nach der einen Seite („quo maius cogitari nequit") gelten; nach der andern („maius quam cogitari possit") wertet er diesen ebenso skeptisch wie alle übrigen.

Bei solcher Sachlage ist die Verständigung von selbst gegeben: Hr. de Vorges hat recht, wenn er sagt, die Klausel Occams hebe den Anselmischen Beweis einfach auf, wie ich oben (Glosse 2) selber bemerkte, ein *transfinitum* darzutun, genüge nicht — und der Glossator hatte recht, weil Occam relativ eben doch Anselm vor allen Andern einen Vorzug einräumte. Vom Standpunkte der Praeskription aus betrachtet, darf aus diesem Verhalten Wilhelms von Occam vielleicht doch zugunsten Anselms etwas abgeleitet werden, soweit überhaupt bei einem derartigen Skeptiker etwas zu gewinnen ist. Einen Vollzeugen kann Occam nie abgeben.[1]) Eher hat Wilhelm den hl. Anselm in den Augen Vieler, die weniger genau zusahen, gefährlich kompromittiert.

g) Den Raymund v. Sabunde erkennt der Hr. Graf selber als Freund Anselms an (p. 298), und den Kanzler Gerson hat Hr. de Vorges (p. 289) aus der Reihe der Gegner, in welche derselbe im Phil. Jahrbuch 1896 A. 2 eingestellt war, zu meiner grossen Genugtuung ausgeschaltet.

h) Dionys den Karthäuser will de Vorges p. 288 sq. als Gegner Anselms einführen.

Dazu bedarf es aber doch wohl stärkerer Anhaltspunkte, denn der blossen Bemerkung:

»Cependant il laisse de côté le célèbre argument et critique, comme saint Thomas, la thèse de la connaisance immédiate de Dieu par son idée«,

welch letztere Anselm nie und nirgends behauptete!

i) Es bleibt Peter d'Ailly aus dem 15. Jahrhundert. Bei ihm ist die Gegnerschaft einstweilen zweifelhaft geworden, da de Aguirre sich als unzuverlässig zeigte. Nehmen wir ihn als Gegner an, so ändert er an der Praeskription gar nichts.

Mit diesen Worten hat der Rezensent dem Herrn Verfasser Domet de Vorges einige Gründe angegeben, warum er bei seinen Ausführungen im Phil. Jahrbuch VIII—X *ceteris paribus* beharren muss. Er wäre hoch erfreut, wenn die Glossen zur schliesslichen Verständigung beitrügen.

[1]) Auffällig erschien mir, wie nahe die Bekämpfung der Anselmischen *maior* durch Hrn. de Vorges mit der Occamschen Klausel sich berührt. — Und doch sind die beiderseitigen Ausgangspunkte im polaren Gegensatz!

Rezensionen und Referate.

Cours de Philosophie. Vol. 2.: **Ontologie ou Métaphysique Générale.** Par D. Mercier, Directeur de l'Institut Supérieur de Philosophie. 3. Éd. revue et considérablement augmentée. Louvain, Inst. Sup. de Philos. (Paris, Alcan.) 1902. gr. 8°. 610 p. *Fr.* 10.

Zu den hervorragendsten Publikationen in neuester Zeit auf philosophischem Gebiete gehört unzweifelhaft der gross angelegte „Cours de Philosophie", herausgegeben von der philosophischen Schule an der Universität Löwen. Von Dr. Mercier, dem für die Regeneration der christlichen Philosophie unermüdlich tätigen Haupt dieser Schule sind bis jetzt verfasst: 1. Bd.: *Logique* (1902. 3. éd.), 3. Bd.: *Psychologie* (1899. 5. éd.), 4. Bd.: *Critériologie générale* (1900. 4. éd.), welcher als 5. Band die *Critériologie spéciale* folgen wird. Der 6. Band enthält die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von M. de Wulf, der 7., der jüngst erschienen ist, enthält die *Cosmologie* von D. Nys. Besonders günstige Aufnahme fand die Psychologie, von der schon die 6. Auflage in Vorbereitung ist; dieselbe wurde ins Italienische und Spanische übersetzt. Wir begrüssen es sehr, dass die Sammlung in französischer Sprache abgefasst ist; durch diese internationale lebende Sprache erhält das Werk eine erhöhte aktuelle Bedeutung.

Die Lesung der in klarem, ansprechenden Französisch geschriebenen Ontologie hat dem Referenten grossen geistigen Genuss bereitet. Nachdem der Verf. in der Einleitung den Begriff der Metaphysik im Sinne des Aristoteles und der mittelalterlichen Aristoteliker dargelegt hat, teilt er dieselbe ein zunächst in eine allgemeine Metaphysik oder Ontologie und eine spezielle. Die erstere ist die allgemeine Wissenschaft des Seins und der Attribute desselben; die letztere enthält die Anwendung der allgemeinen Metaphysik auf die körperlichen und geistigen Substanzen und auf Gott. Die Ontologie zerfällt in vier Teile: Der erste handelt vom Sein (*l'Être*), der zweite von den transzendentalen Attributen, der dritte von den hauptsächlichen Einteilungen und der vierte von den Ursachen des Seins.

Im ersten Teil zeigt M., dass das hauptsächliche, formale Objekt der Metaphysik die erste Substanz ist. Nachdem der Verfasser den eminent wissenschaftlichen Charakter der Metaphysik gegenüber dem Positivismus, Agnostizismus verteidigt und dargelegt hat, dass sie die Grundlage aller Wissenschaften ist, indem dieselbe die ersten Begriffe und Prinzipien des menschlichen Geistes betrachtet, zeigt er, dass die Einzelsubstanz, das *ens, l'être,* besteht aus Wesenheit und Existenz. Demgemäss handelt nun der Verfasser über die Existenz (*l'être existential*) und über die Wesenheit (*l'être essentiel*). Daran schliesst sich eine sehr eingehende Erörterung über das mögliche Sein (*l'être possible*). Der letzte Grund der äusseren Möglichkeit der Dinge ist Gott, die erste wirkende Ursache. Das unmittelbare Fundament der innern Möglichkeit (*possibilité intrinsèque*) ist die Vereinbarkeit (*compatibilité*) der konstitutiven Merkmale eines Typus. M. betont dieses dem Ontologismus gegenüber nachdrücklich, gibt dann aber zu, dass, nachdem auf analytischem Wege das Dasein Gottes bewiesen ist, durch das synthetische Verfahren die göttliche Wesenheit als die vorbildliche Ursache der Welt und als der letzte Grund der inneren Möglichkeit erkannt wird. — Nun folgt eine sehr eingehende Erörterung über das Individuationsprinzip im engen Anschluss an die Lehre des hl. Thomas und über den Unterschied von Wesenheit und Existenz in den individuellen Dingen. Der Verf. verteidigt eingehend die thomistische Lehre vom realen Unterschied in den geschaffenen Wesen. — Ein Rückblick auf die verschiedene Bedeutung des Wortes *être*, wobei besonders auch der Unterschied zwischen *ens reale* und *ens rationis* zur Sprache kommt, schliesst den ersten Teil.

Der zweite Teil handelt ausführlich über die transzendentalen Attribute des Seienden: Einheit, Wahrheit, Güte und über den Gegensatz der letzteren, über das Böse. Die Abhandlung über die ersten Prinzipien des Seienden schliesst diesen lehrreichen Abschnitt. Bezüglich des Gesetzes des Widerspruches betont M. gegenüber der gewöhnlichen Auffassung, dass das „zugleich" in der aristotelischen Formulierung nicht zu verstehen ist im Sinne einer zeitlichen Bestimmung, sondern in dem Sinne, dass das formell gleiche (d. h. unveränderte) Subjekt nicht in derselben Beziehung ein Merkmal haben und nicht haben kann.

Der dritte Teil handelt über die wichtigsten Unterschiede, Einteilungen des Seienden: Substanz und Accidens; mögliches und wirkliches, kontingentes, endliches und notwendiges, unendliches Sein. Besonders interessant ist im ersten Kapitel die Verteidigung der Realität der Substanz im Sinne des aristotelischen Systems gegen den Phaenomismus (Positivismus und Idealismus). Nach der trefflichen Erörterung über den Personbegriff geht M. über zu den Accidentien im allgemeinen und beweist im Sinne des hl. Thomas, dass die Substanz und die sog. absoluten Accidentien real von einander verschieden sind. Was die einzelnen

Accidentien betrifft, spricht der Verfasser, entgegen der üblichen Behandlung aller aristotelischer Kategorien, nur von der Qualität, der Relation, der Tätigkeit und dem Leiden, mit der Begründung, dass die andern Accidentien nur von der Körperwelt gelten, also nicht Gegenstand der allgemeinen Metaphysik seien. Aber eine wenigstens kurze Erörterung auch über diese Accidentien wäre schon der Vollständigkeit wegen angezeigt gewesen. Und eine gewisse Geltung auch für die geschaffenen immateriellen Substanzen kommt z. B. den Begriffen „Wo" (Ort), „Wann" (Zeit) doch zu, ferner der Kategorie „Haben" (Anhaben, Behaftetsein, nicht *habitus* als Qualität). — Sehr trefflich ist im zweiten Kapitel die Erörterung über die für das aristotelische System so bedeutungsvollen Begriffe: Potenz, Akt und Bewegung. Den Schluss des dritten Teiles bildet die Abhandlung über die analoge Bedeutung des Begriffes Sein. Diese für die ganze Ontologie grundlegende Erörterung wäre besser im ersten Teil oder doch am Anfang des dritten Teiles gegeben worden.

Die Glanzpartie des Werkes bildet die Abhandlung über die Ursachen des Seins im vierten und letzten Teil: Materie, Form, wirkende Ursache, Zweckursache und vorbildliche Ursache. Die Gesamtwirkung der Ursachen ist die Ordnung der Natur, und so spricht nun M. eingehend von den Begriffen: Ordnung, Vollkommenheit, Schönheit. Sehr trefflich ist namentlich die Verteidigung der Grundsätze der Teleologie im Sinne des Aristoteles und des hl. Thomas gegen die einseitig mechanische Naturerklärung. Auch in der ausgezeichneten Abhandlung über die Schönheit schliesst sich M. ganz an die Lehre des hl. Thomas an. Die objektiven Momente sind: die *perfectio*, die *proportio* und die *claritas*; die subjektiven: Erkenntnis und ein dieser folgendes Wohlgefallen. Eine wertvolle Erörterung über die Schönheit in der Kunst schliesst diesen Abschnitt. Die abschliessende Krönung des ganzen Werkes bildet die Lehre von Gott, der letzten wirkenden vorbildlichen Ursache und höchsten Zweckursache des ganzen Universums.

Die trefflich ausgestattete Ontologie von Mercier ist eine Zierde der modernen philosophischen Literatur. Sie steht, wie in der Übersicht wiederholt angedeutet wurde, ganz auf dem Boden der traditionellen Philosophie, namentlich der Prinzipien des *Doctor Angelicus*. Aber andererseits ist das Werk in seiner Form durchaus modern. Es begnügt sich nicht mit der Repristination der Lehren der Scholastik, sondern setzt sich auseinander mit den Geistesströmungen der Gegenwart und steht so ganz auf der Höhe der Zeit. Der Verfasser kennt sehr gut die neueste, namentlich auch deutsche Literatur. Die metaphysischen Probleme werden in einer den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechenden Weise behandelt. Überhaupt ist die Pflege der Philosophie durch die philosophische Schule in Löwen, deren Devise lautet: *Nova et Vetera,*

vorbildlich: Pietätvoller Anschluss an die Tradition der christlichen Philosophie der Vorzeit im Sinne der Enzyklika „*Aeterni Patris*“ des Jubelpapstes Leo XIII., sodann aber, ebenfalls gemäss der Intention dieses Rundschreibens, organische Weiterbildung der Philosophie mit steter Berücksichtigung der Fortschritte namentlich der empirischen Wissenschaften.

Luzern. **Dr. N. Kaufmann.**

Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie. Von Dr. phil. Kurt Geissler. Leipzig, Teubner. 1902. 417 S.

Der Verf. hat sich die schwierige Aufgabe gestellt, das „Unendliche in der Mathematik“ einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, um „eine Wesenserklärung desselben zu geben, welche womöglich keine Widersprüche aufweist“, und dann die hierbei gewonnenen Resultate auch für andere Gebiete fruchtbar zu machen.

Hat es denn die Mathematik überhaupt mit dem Unendlichen zu tun? Der Verfasser bejaht diese Frage, ohne sich jedoch der Erkenntnis zu entziehen,

„dass es bisher durchaus nicht allgemein anerkannt ist, dass es eine mathematisch klare Vorstellung einer unendlichen Grösse oder des Verhältnisses von unendlichen Grössen gebe. Ja, es haben sich, bemerkt der Vf., bedeutende Stimmen dafür erhoben, dass das eigentliche Unendliche in der Mathematik überhaupt nicht vorkäme; man glaubt vielfach durch die Einführung der Grenzbegriffe der Untersuchung über das eigentlich Unendliche aus dem Wege gegangen zu sein, und tut dies gern, weil man die Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche des Unendlichen nicht hat lösen können“ (S. 74).

Zu einem vollen Verständnis des mathematischen Grenzbegriffes, der tatsächlich das Unendliche für die Mathematik entbehrlich macht, da er weder die Möglichkeit einer unendlich grossen, noch einer unendlich kleinen Grösse, sondern nur die evidente Wahrheit voraussetzt, dass es über jeder noch so grossen endlichen Zahl noch eine grössere und unter jeder noch so kleinen endlichen Zahl noch eine kleinere gleichfalls endliche Zahl gibt, ist der Vf. leider nicht gelangt. Die Gleichung $\lim_{x = \infty} f(x) = k$ hat folgende Bedeutung. Wenn jemand irgend eine Zahl d, die er so klein wählen kann, als ihm beliebt, vorgibt, so kann man eine Zahl n so bestimmen, dass $f(n) - k < d$ ist. Dies wird z. B. dadadurch erreicht, dass man eine Zahl $d_1 < d$ wählt und dann x so bestimmt, dass $f(x) - k = d_1$ ist. Der aus dieser Gleichung für x sich ergebende Wert ist die gesuchte Zahl n. Es wird also zu dem Bestande der Gleichung $\lim_{x = \infty} f(x) = k$ weiter nichts vorausgesetzt, als dass man bei

vorgegebenem d eine Zahl d_1 bestimmen kann, so dass $d_1 < d$ ist. Diese Voraussetzung ist aber immer erfüllt, da es keine so kleine endliche Zahl d gibt, dass man nicht noch eine kleinere endliche Zahl d_1 (etwa $\frac{d}{2}$) angeben könnte.

Daraus ergibt sich, was von der folgenden Erklärung des Grenzbegriffes, wie sie der Vf. gibt, zu halten ist. Er sagt:

„Man pflegt von Grenzwert einer Funktion dann zu sprechen, . . . wenn man einen von dem wahren Werte unter allgemeinen Umständen ein wenig, allerdings nur unendlich wenig abweichenden Wert an Stelle des allgemein wahren annimmt. Z. B. bedeutet $\lim_{n=\infty} \frac{1}{n}$ nicht den Wert δ [d. h. eine unendlich kleine Grösse], den diese Funktion in Wahrheit unter allgemeinen Umständen hat, sondern den Grenzwert 0, den man dafür setzen muss, wenn man sie als Summanden neben endliche Worte setzt (S. 72). *Limes* eines Ausdruckes soll stets heissen derjenige Grenzwert des Ausdruckes, den man als den richtigen und einzig verwendbaren erkennt, sobald man den Ausdruck (mit seiner unendlichen Grösse) als Summanden neben endliche Summanden reihen will" (S. 75).

Der Vf. unterscheidet also zwischen dem allgemein wahren Werte von $\frac{1}{\infty}$, der gleich δ ist, und dem unter bestimmten Umständen richtigen Werte 0. Demgegenüber ist zu bemerken, dass die Mathematik des Ausdruckes $\frac{1}{\infty}$, wenn derselbe von dem $\lim_{n=\infty} \frac{1}{n}$ verschieden sein soll, überhaupt nicht bedarf. Der letztere aber ist nicht bald gleich δ und bald gleich 0, sondern unter allen Umständen gleich 0, da ich bei passender Wahl des n den Ausdruck $\frac{1}{n}$ stets kleiner machen kann als eine vorgegebene Grösse d; ich brauche zu diesem Zwecke nur $n = \frac{1}{d_1}$ zu setzen, wo $d_1 < d$ ist.

Die unrichtige Auffassung des mathematischen Grenzbegriffes hat den Vf. zu der Behauptung geführt, das Wesen der Tangente könne ohne Anwendung der Vorstellung des Unendlichkleinen nicht definiert werden. Er hat allerdings recht, wenn er sagt:

„Man beruft sich mit dem Worte »Berühren« oder etwa »Anschmiegen« einfach auf die Anschauung; jeder wisse ja, was »berühren« sein solle. Will man so verfahren, so kann man überhaupt die Genauigkeit sparen, sobald man nur irgend ein beliebiges Wort erfindet, was man sonst nicht gebraucht. Dies erlaubt die Mathematik wissenschaftlich nicht. Die Geometrie oder Raumlehre muss so gestaltet werden, dass darin alles zurückgeführt wird auf die einfachsten räumlichen Vorstellungen des Punktes, der Linie, Fläche und des Körpers" (S. 53).

Wie ist aber die Tangente zu definieren? Sie ist nichts anderes als die Grenzlage der Sekante. Die durch den Punkt A einer Kurve gehende Tangente ist nämlich jene durch A gezogene Gerade, deren Winkel mit einer durch A gehenden Sekante AB man kleiner machen kann als jeden beliebigen vorgegebenen Winkel α, indem man den Kurvenpunkt B hinreichend nahe an A heranrücken lässt. Damit dies möglich sei, ist nur

erforderlich, dass es keinen kleinsten endlichen Winkel α gebe; dann kann man nämlich einen Winkel $\alpha_1 < \alpha$ bestimmen und B in eine solche Entfernung von A bringen, dass der durch Sekante und Tangente gebildete Winkel gleich α_1 ist. Es ist darum ganz unnötig, auf der Kurve Punkte anzunehmen, die einander unendlich nahe liegen, und die zugleich Punkte der Tangente sind.

Es ist auch ein Missverständnis von seiten des Vfs., wenn er glaubt, viele Mathematiker neigen dazu, zu sagen, die Punkte sollen so nahe rücken, dass ihre Entfernung kleiner ist als jede beliebige noch so kleine Strecke (S. 336). Man kann zwar sagen, die Tangente sei jene Grade, welcher man durch Verkleinerung der Entfernung der Punkte BA auf die oben angegebene Weise beliebig nahe kommen kann, man kann aber nicht sagen, die Punkte sollten einander so nahe rücken, dass ihre Entfernung kleiner sei als jede beliebige Entfernung. Kleiner als jede beliebige Entfernung ist nur die Entfernung Null. Es würden dann die beiden Punkte in einen einzigen zusammenfallen und darum aufhören, die Lage einer Geraden zu bestimmen.

Doch setzen wir einmal die Möglichkeit des Unendlichen voraus und sehen wir zu, welche Grundsätze der Vf. über das Unendliche aufstellt. Er beginnt seine Untersuchungen mit der Frage, ob die unendliche Grade auch im Unendlichen noch Punkte besitze, und bejaht dieselbe mit der Begründung, dass sich auf jeder Linie überall nach Belieben Punkte vorstellen lassen.

„Wenn die Gerade überhaupt ins Unendliche gehen soll, so muss sie auch beliebig viele Punkte im Unendlichen haben (S. 4).

Diese Folgerung scheint uns durchaus nicht selbstverständlich zu sein. „Die Linie geht ins Unendliche“ soll doch zunächst nur heissen: es lässt sich auf derselben kein Punkt fixieren, welcher Endpunkt der Linie wäre. „Eine Linie hat Punkte im Unendlichen“ aber bedeutet: es lassen sich auf der Linie Punkte angeben, die vom Anfangspunkte unendlich weit entfernt sind. Dass der letztere Satz aus dem ersteren folge, hat der Vf. nicht bewiesen. Ja, die Vertreter des Aktual-Unendlichen werden es wohl als einen Widerspruch ansehen, dass eine unendliche Strecke im Unendlichen Punkte habe, und folglich, da auch der Punkt im Unendlichen als Endpunkt aufgefasst werden kann, eine unendliche Strecke nach beiden Seiten hin begrenzt sein könne. Diese Schwierigkeit ist dem Vf. nicht entgangen. Er sagt:

„Von einer Seite, auf der tiefes Verständnis und Interesse für die Schwierigkeiten des Unendlichen vorhanden ist, wurde mir vorgehalten: Wie kann eine Linie einen Punkt im Unendlichen haben! Das wäre ja ein Endpunkt der unendlichen Linie — eine Unmöglichkeit, ein Widerspruch schon im Worte!“ (S. 46.)

Darauf wird erwidert:

„Ja, wenn »unendlich« nichts weiter heisst als ohne Ende ... dann allerdings ist es ein Widerspruch, von einem in der Unendlichkeit liegenden Punkte ...

zu sprechen. Wie aber, wenn das Wort „unendlich“ denn doch noch mehr bedeutet? Oder sogar etwas anderes? ... Ein unendlich ferner Punkt ist ein solcher, der nicht mehr als sinnlich-wahrnehmbar vorgestellt wird. Eine unendliche Linie heisst also nicht schlechthin eine solche ohne Ende, sondern eine solche, die nicht im Endlichen aufhört, d. h. die nicht in ihrer wirklich von uns verlangten Grösse sinnlich-wahrnehmbar vorhanden sein kann“ (S. 47).

Um dem scheinbaren Widerspruche einer „begrenzten unendlichen Geraden“ aus dem Wege zu gehen, schlägt der Vf. vor, an Stelle der Ausdrücke „Unendlichgross“ und „Unendlichklein“ die Ausdrücke „Übersinnlichvorstellbar“ und „Untersinnlichvorstellbar“ zu gebrauchen.

Gegen diese Ausdrücke ist sachlich nichts einzuwenden, da das Unendliche, wenn es existiert, gewiss nicht sinnlichvorstellbar ist. Wir brauchen aber kaum zu bemerken, dass durch diese Bestimmung des Begriffes Unendlich unsere obige Behauptung, der Vf. habe den Nachweis nicht erbracht, dass auf einer unendlichen Geraden Punkte im Unendlichen liegen müssten, nicht berührt wird.

Von der Möglichkeit des Begrenztseins unendlicher Gebilde macht nun der Vf. ausgiebigen Gebrauch. So stellt er den Grundsatz auf:

„Man kann durch Hinzufügung von begrenzenden Bestimmungen das Verhältnis von zwei unbestimmten, unendlich langen Strecken in der Vorstellung so gestalten, dass man dieselben als gleich oder in irgend einem anderen bestimmten Verhältnisse stehend betrachtet“ (S. 20). „Räumliche Figuren sind nur insoweit kongruent, als man sie zusammengesetzt vorstellen kann aus kongruenten begrenzten endlichen oder unendlichen Teilfiguren“ (S. 22).

Aber muss es auf der unendlichen Geraden, auf der sich sowohl Punkte mit endlichem, als auch Punkte mit unendlichem Abstand vom Anfangspunkte fixieren lassen, nicht irgendwo einen Uebergang vom Endlichen ins Unendliche geben? Und ist die Annahme eines solchen Ueberganges nicht mit den grössten Schwierigkeiten verbunden?

Auf diese Fragen antwortet der Vf. mit der ihm eigentümlichen Theorie von den „Weitenbehaftungen“. Was wir unter diesen Behaftungen zu verstehen haben, ergibt sich aus folgenden Sätzen:

„In das Weitengebiet des Unendlichen kann man vom Endlichen nicht derart gelangen, ohne dass Widersprüche entstehen. Darum bilde ich jetzt lieber das Wort „Weitenbehaftung“ und sage: eine räumliche Vorstellung, etwa die zweier Strecken, kann ich im allgemeinen fassen, ohne mich schon entschieden zu haben, ob es endliche, unendlichkleine oder unendlichgrosse sein sollen; jedenfalls ist es möglich, so weit zu abstrahieren, dass in der Vorstellung absichtlich nur noch das Verhältnis zweier Strecken im allgemeinen vorhanden ist und dann zu sagen: nun sollen dieselben endlich oder unendlich sein. Dies will ich nunmehr so ausdrücken: Es wird die Vorstellung der Strecken mit der Weitenvorstellung des Endlichen bezw. des Unendlichkleinen oder Unendlichgrossen behaftet“ (S. 16).

Es wird dann der Satz aufgestellt:

„Die Weitenbehaftung einer räumlichen Vorstellung ist eine Eigenschaft, die in tatsächlich verschiedener Weise vorhanden ist; die eine Weitenbehaftung kann nicht ohne weiteres in die andere übergehen ...“ (S. 16).

Es gibt also nach dem Vf. in dem Objekte keinen Uebergang vom Endlichen zum Unendlicheu; wir machen vielmehr von zwei verschiedenen Fähigkeiten unseres Geistes Gebrauch, indem wir die Gerade zunächst mit der Vorstellung des Endlichen und dann mit der des Unendlichen behaften.

Wir wollen auf die höchst sonderbaren Konsequenzen, zu welchen der Vf. sich durch diese Theorie gedrängt sieht, nicht weiter eingehen. Nur auf Eines wollen wir noch hinweisen. Wenn es keinen objektiven Uebergang gibt von dem Resultate der einen Behaftung (dem Endlichen) zu dem der anderen (dem Unendlichen), so muss doch wenigstens das Resultat einer jeden einzelnen Behaftung in sich widerspruchslos sein, und man muss darum das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Teile eines solchen Resultates darstellen können, ohne dass man wieder zu einer Verschiedenheit der Behaftungen seine Zuflucht zu nehmen braucht.

Nun ist aber das Ergebnis der unendlichen Weitenbehaftung nicht adäquat verschieden von dem der endlichen Behaftung. Letzteres bildet vielmehr einen Teil des ersteren; denn wenn ich mir eine endliche Strecke bis ins Unendliche fortgesetzt denke oder nach der Ausdrucksweise des Vfs. wenn ich an die Stelle der einen Behaftung die andere treten lasse, so verschwindet das anfänglich vorgestellte endliche Stück der Linie nicht; es bildet vielmehr einen Bestandteil der ganzen unendlichen Linie. Daraus ergibt sich, dass durch die Annahme verschiedener Behaftungen die Frage nach dem Verhältnisse des endlichen Teiles zum unendlichen nicht umgangen werden kann, da beide Teile sich in dem Ergebnisse derselben Behaftung zugleich vorfinden.

Wir kommen somit zu dem Schlusse, dass es dem Vf. nicht gelungen ist, die Notwendigkeit des Unendlichen für die Mathematik darzutun, und dass auch die von ihm aufgestellten Grundsätze kaum geeignet sind, die Schwierigkeiten des Unendlichen in befriedigender Weise zu heben.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Lehrbuch der Psychologie. Von Fr. Jodl. 2 Bde. 2. Auflage. Stuttgart und Berlin, Cotta's Nachfolger. 1903.

Dass von diesem sehr umfangreichen Lehrbuche der Psychologie so bald eine neue Auflage erscheinen konnte, legt von dem Werte und der Brauchbarkeit desselben ein tatsächliches Zeugnis ab. Es zeichnet sich dasselbe allerdings vor allem in formaler Beziehung aus; es ist klar

geschrieben, geht sehr sorgfältig auf alle Erscheinungen des Seelenlebens ein, ist mit der neuesten Literatur auf dem fast unübersehbar gewordenen Gebiete, obgleich zu den „reinen" Psychologen gehörend, selbst der experimentellen Psychologie, sehr vertraut, die Resultate werden mit Scharfsinn geprüft, und der ganze Stoff recht übersichtlich angeordnet.

Diese Vorzüge berühren freilich auch schon den Inhalt der Schrift, über den wir also auch nur lobend uns aussprechen können, obgleich gerade in den Grundfragen: das Wesen der Seele, das Verhältnis des Psychischen zum Physischen der Vf. einen der christlichen Philosophie entgegengesetzten Standpunkt einnimmt und überhaupt als einer der grimmigsten Feinde der christlichen Weltauffassung bezeichnet werden muss.

Die völlige Unhaltbarkeit seiner Psychologie, insofern sie die Seele leugnet, haben wir in einer Besprechung der ersten Auflage des Werkes im Philos. Jahrbuch und eingehender in der Schrift: „Der Kampf um die Seele" in dem Vortrage über den „Psychologischen Parallelismus" nachgewiesen.

Wir wollen hier noch einen Punkt ins Auge fassen, der mit der Frage über das Wesen der Seele aufs engste zusammenhängt, die Anschauungen des Vf.'s über das Ich-Bewusstsein. Er selbst bezeichnet das 2. Kapitel als „die Quintessenz der ganzen Psychologie"; ein Irrtum über das Bewusstsein muss also die ganze Psychologie verkehren.

Mit Recht betont er, „dass das Ich Basis des Bewusstseins überhaupt ist".

„Darum ist jede Elimination des Ich in diesem Sinne (als des Subjektes, dem das Objekt gegenübersteht) aus der Psychologie blosser Schein; denn es ist unmöglich, das Wesen eines geistigen oder seelischen Zustandes in Ausdrücken zu beschreiben, die nur dem Objektiven angehören." (S. 110.) „Ein Zustand, in dem ‚Ich' nicht vorkomme, der nicht für ein Subjekt vorhanden ist, kann nie ein bewusster Zustand sein." (S. 111.)

Bedenklich aber ist, was unmittelbar darauf folgt:

„Dies elementare Ich ist nicht analysierbar — es ist einfach psychische Kehrseite einer bestimmten neurocerebralen Organisation, abgesehen von allen Reizen und Eindrücken, welche auf sie wirken, und als bestimmte Inhalte oder Erlebnisse zum Bewusstsein kommen."

Gewiss ist das Ich nicht analysierbar, weil es absolut einfach ist; aber das elementare Ich ist uns bekannter als alles andere; jedoch als Kehrseite eines Gehirnprozesses fasst es ursprünglich Niemand auf, das tun nur die Materialisten und Leugner der Seele, nicht auf das Bewusstsein gestützt, sondern auf ihre materialistischen und pantheistischen Vorurteile.

Nur zum Teil ist richtig, was der Vf. daraus folgert über den Unterschied dieses ursprünglichen „Ich" und dem Ich als Persönlichkeit:

„Eben darum ist es streng zu scheiden von der entwickelten Vorstellung unserer eigenen Persönlichkeit als Ganzes, welche wir im Leben unter dem ‚Ich' verstehen, und auf welche sich die sog. Ichvorstellung bezieht. Diese ist keine ursprüngliche Tatsache, sondern ein abgeleitetes Phänomen, Produkt einer ungeheueren Zahl von einzelnen, mit dem Ich-Charakter, d. h. dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, versehenen Bewusstseinsakten, welche durch das Gedächtnis und die übrigen synthetischen Funktionen der Person in eins verschmolzen sind. Das Ich in diesem erweiterten Sinne hat ‚eine Geschichte und eine Vorgeschichte ...' Dieses sekundäre Ich verändert sich beständig mit unseren Erlebnissen, mit der Entwicklung unseres Organismus. Es ist ein anderes im Kinde, im Erwachsenen, im Greisenalter; ein anderes in Gesundheit und Krankheit, im Schlaf und im Wachen." (S. 111.)

Allerdings, das Ich als ganze Persönlichkeit des Menschen genommen ist von dem elementaren Ich zu unterscheiden; aber dieses ursprüngliche Ich bleibt immer auch in der entwickelten Persönlichkeit unverändert. Das Ich, z. B. in der Verbindung: mein Schmerz, ist ganz dasselbe Ich, welches in der Jugend und im fernen Alter sagt: mein Schmerz, ich empfinde Schmerz. Wäre diese Kontinuität unterbrochen, so würde alle seelische Entwickelung unmöglich sein. Unsere geistige Entwickelung besteht darin, dass dasselbe Ich, welches früher eine unvollkommene Tätigkeit entfaltet, dieselbe extensiv und intensiv vervollkommnet. Durch „das Gedächtnis und die übrigen synthetischen Funktionen der Person" können verschiedene Bewusstseinsakte nur dadurch in eins verschmolzen werden, dass dasselbe Ich sie im Bewusstsein festhält und verbindet. Erinnern ist unmöglich, ja es widerspricht dem Begriff des Gedächtnisses, dass ein anderes späteres Bewusstsein Früheres reproduziere und sich dessen als schon einmal Erlebten inne werde. Es ist absolut unmöglich, ohne Identität des Ich während einer Schlussfolgerung die Folgerung zu ziehen: dasselbe Ich muss alle Prämissen und ihren Zusammenhang in sich haben, wenn es durch das Schliessen den Schlusssatz als solchen erfassen will. So müssen alle unsere Erkenntnisse, von denen die späteren auf die früheren sich gründen, in demselben Ich sich finden. Wir können ja auch den Fortbestand des Ich unmittelbar durch das Bewusstsein kontrollieren. Dass mein Ich sich von einem Moment zum andern, z. B. von *a* zu *b*, nicht ändert, ist uns unmittelbar im Bewusstsein gegeben; nun können wir aber ebenso den Zusammenhang des *b* mit *c*, des *c* mit *d* in uns erfahren. Ja ein einziger Bewusstseinszustand zeigt uns schon die Dauer des Ich; wie L. W. Stern experimentell nachgewiesen hat, ist die Präsenzzeit kein Moment, sondern eine stetige Dauer von einigen Sekunden, und J. Volkelt hat gezeigt, dass nur auf dem unmittelbaren Stetigkeitsgefühl der Begriff der Zeit erwächst. Es widerspricht also der exakten wie der gewöhnlichen Selbstbeobachtung, was Jodl behauptet:

„Wer von Bewusstsein spricht, der spricht damit zugleich von einer Mehrheit von Wahrnehmungen und ihren Beziehungen auf einander. Eine einzige, qualitativ und quantitativ unveränderte Wahrnehmung vermag kein Bewusstsein zu erzeugen oder hört auf, es zu erzeugen. Das Bewusstsein kann weder entstehen noch fortdauern ohne das Auftreten von Unterschieden in seinem Zustande. Es muss beständig im Uebergang von irgend einem Zustand in einen davon verschiedenen Zustand begriffen sein. Alles Bewusstsein ist in beständiger Bewegung.“ (S. 115.)

Man sollte eine solche Behauptung kaum für möglich halten; kann man denn nicht das intensivste Bewusstsein von einem absolut unveränderlichen Schmerz haben, und zwar so, dass gerade die Unveränderlichkeit das schmerzliche Bewusstsein steigert? Einigermassen berührt sich diese Auffassung mit der von Preyer, welcher meint, nicht Reize, sondern nur Reizveränderungen könnten unsere Sinnesorgane erregen. Beiden Auffassungen liegt die wahre Tatsache zu grunde, dass Veränderungen unsere Organe wie auch unser Bewusstsein stärker erregen als dauernde; diese können wenigstens, wenn sie schwach sind, aus dem Bewusstsein schwinden, oder selbst die Sinnesorgane unberührt lassen.

Ganz recht hat J., wenn er sagt:

„So wenig wie das ‚Ich an sich‘, ist das ‚Ding an sich‘ ein Gegenstand möglicher Erfahrung“ in dem Sinne, dass es keinen Bewusstseinszustand gibt, „in welchem ‚Ich‘ an und für sich gegeben wäre, ohne einen bestimmten Zustand, Gedanken, Willen, welcher in diesem Augenblicke das Objekt meines Subjekt bildete, welchen ‚Ich‘ eben jetzt habe.“ Aber ganz unrichtig wird daraus gefolgert: „Das ‚reine Ich‘ ist ebenso wie das ‚reine Bewusstsein‘ eine leere Abstraktion; bloss sprachliche und begriffliche Form, aber keine psychische Realität.“ (S. 112. 113.)

Die Erfassung unseres Ich ohne und im Gegensatz zu seinen Bewusstseinszuständen ist keine leere Abstraktion, sondern ein logischer Prozess von der realsten Gültigkeit.

Es ist schon gar nicht zuzugeben, dass wir durch Abstraktion unser Ich erfassen: wir haben eine unmittelbare Intuition von demselben in seiner gegebenen Konkretheit, wir schauen uns in unserem Wollen, Denken, Fühlen. Das Selbstbewusstsein, d. h. die Erfassung des Ich als solchen entsteht durch eine mit der Vernunfttätigkeit notwendig sich einstellende Analyse, welche meine Tätigkeit in die zwei Bestandteile: Tätigkeit und Ich zerlegt. Dabei bleibt aber unsere Vernunft nicht stehen, sie verlangt für die Tätigkeit, die Zuständlichkeit ein reales Subjekt; dieses kann der Körper nicht sein. Also bleibt nur das Ich als reales Subjekt derselben. Es stellt sich ja auch das Ich unmittelbar als Träger, Subjekt seiner Zustände dem Bewusstsein dar. Wenn darum Jodl die rezipierte Unterscheidung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein verwirft, so ist dies nur in dem Sinne zutreffend, als mit dem menschlichen Bewusstsein allerdings auch immer das Selbst-

bewusstsein eintritt. Nur das Tier hat ein blosses Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein; ebenso das Kind, das noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist: diese sind sich ihres Schmerzes als des ihrigen bewusst, sie erkennen ihn aber nicht als den ihrigen, weil sie jene Analyse und Gegenüberstellung vom Ich und seinen Zuständen nicht ausführen können, denn das ist Sache der reflektierenden Vernunft.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet**

Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der „voraussetzungslosen" Völkerpsychologie. Eine kritische Skizze von Dr. J. Froberger von der Gesellschaft der Weissen Väter. Trier, Paulinusdruckerei. 1903.

Es ist geradezu empörend, wenn die Vertreter der ungläubigen Wissenschaft uns Gebundenheit, Voreingenommenheit, Mangel an Voraussetzungslosigkeit vorwerfen, sie, welche zu Gunsten ihres Unglaubens aprioristische luftige Hypothesen konstruieren und nach diesen die Tatsachen der Geschichte wie der Natur meistern. Das zeigt sich so recht frappant auf dem Gebiete der Völkerpsychologie. Einen Schöpfer darf diese Wissenschaft nicht zugeben, darum muss der Mensch ein Entwicklungsprodukt aus dem Tierreich sein, der Urmensch muss noch dem Tierzustande sehr nahe gestanden haben, als gegenwärtige noch lebende Repräsentanten des Urmenschen müssen die Naturvölker angesehen werden. Diese müssen darum so tief als möglich stehend, so tierisch und schlecht als möglich dargestellt werden. Um dies zu können, wird alles, was von irgend einem wilden Volksstamm Schlechtes, Abstossendes, Verkehrtes berichtet worden ist, zusammengefasst und als naturgetreues adäquates Bild des Wilden ausgegeben. Das Gute, das andere Berichterstatter von vielen Naturvölkern, namentlich solchen, die noch nicht durch die Weissen verdorben worden sind, erzählen, wird verschwiegen, die Berichte der Missionäre, welche allein oder doch am besten die Wilden beobachten können, werden als befangen abgelehnt, dagegen Abenteurer, Reisende, die kaum einige Tage im Lande sich aufgehalten, welche ihre Sprache nicht verstehen und mit grossem Misstrauen von den Wilden betrachtet werden, als vollgültige Bürgen für die „Tatsachen" angerufen.

Bei solcher himmelschreienden Fälschung der Tatsachen zu Gunsten des Unglaubens und der von ihm konstruierten aprioristischen Hypothesen ist es aufs lebhafteste im Interesse wahrer Wissenschaft zu begrüssen, wenn Männer, deren ganzer Lebensberuf den fortgesetzten Umgang mit den Naturvölkern verlangt, welchen allein es vergönnt ist, in das Innere jener Völker einzudringen, die Tatsachen richtig stellen und den Fäl-

schungen einer Afterwissenschaft entgegentreten. Noch besser, wenn solche in der einschläglichen Literatur orientiert und mit philosophischer Schulung ausgerüstet, die Irrtümer auf diesem Gebiete aufdecken und die falschen Schlussfolgerungen einer gebührenden Kritik unterziehen.

Dies hat in erfreulichster Weise der Superior der deutschen weissen Väter in der oben verzeichneten kurzen Schrift getan, die als ein erweiterter Abdruck aus dem „Pastor bonus“ erschienen ist. Die Kritik ist dadurch recht greifbar geworden, dass speziell ein neuestes Werk, das mit dem Bewusstsein auftritt, den Gipfel moderner, wissenschaftlicher Völkerpsychologie darzustellen, zu grunde gelegt ist. Es ist dies „die Psychologie der Naturvölker“ von Fr. Schultze, Professor der Philosophie an der technischen Hochschule zu Dresden.

„Der Schwerpunkt dieses Werkes, so taxiert sich Sch. selbst, liegt in der neuen psychologischen Bearbeitung des alten Materials, in der Aufdeckung der ersten und innersten seelischen Motive, in der Auffindung bis dahin nicht geahnter Zusammenhänge, in dem Beweise der allmählichen und rein natürlichen Entwicklung der höchsten intellektuellen, ästhetischen, moralischen und religiösen Errungenschaften des Menschengeistes aus den kleinsten und unscheinbarsten Anfängen.“

Fr. beschränkt sich darauf, die Schöpfungsgeschichte der Sittlichkeit und Religion in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Die Kritik ist so überzeugend, dass jeder wahrheitsliebende Leser dem Schlussworte des Verfassers beipflichten muss:

„Ein kurzer Rückblick auf die traurigen Resultate der ungebundenen Völkerpsychologie und Religionsforschung zeigt uns, wie wenig man sich auf die Redlichkeit glaubensloser Forschung verlassen kann, sobald sie das Gebiet der Sittlichkeit oder der Religion betritt.“

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Das Wesen des Mitleids. Von Dr. med. W. Stern. Berlin, Dümmler. 1903.

Die Anschauungen über das Wesen des Mitleids, welche der Vf. in seiner Schrift „Kritische Grundlegung der Ethik als positive Wissenschaft“, Berlin 1897, dargelegt, werden in dieser Monographie weiter ausgeführt, und zugleich die Bedeutung des Mitleids für die Aesthetik beleuchtet. Man denkt sogleich an die Schopenhauersche Auffassung des Mitleids als höchsten ethischen Prinzips: so weit geht der Vf. aber nicht. Zunächst schreibt er ihm bloss Bedeutung für diejenigen sittlichen Handlungen zu, welche „zu gunsten anderer Menschen und beseelter Wesen überhaupt vollzogen werden. Ferner gilt ihm das Mitleid nie als „Triebfeder oder eigentliche Ursache der Handlungen, sondern immer nur als die erste innere Anregung zu einem Teil derselben“. Schopenhauers

Auffassung vom Mitleid raubt auch der sittlichen Handlung ihre Objektivität, wovon die des Vf.'s weit entfernt ist. Worin besteht also nach ihm das Wesen des Mitleids, wie ist dieses eigenartige Gefühl zu begründen?

„Das Mitleid ist weder durch das Sichversetzen in die Lage oder an die Stelle des Leidenden zu erklären, noch metaphysisch zu begründen. Es muss vielmehr genetisch begründet werden. Es ist das allmählich im Laufe sehr vieler Jahrtausende entstandene verletzte Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen andern beseelten Wesen gegenüber den schädlichen Eingriffen der sowohl unbeseelten als auch beseelten objektiven Aussenwelt ins psychische Leben."

Es kann gewiss nicht geleugnet werden, dass die Zusammengehörigkeit ein wichtiges Moment für das Gefühl des Mitleids bildet, aber es dürfte doch zu einseitig dasselbe betont werden. Dass die Versetzung in die Lage des Leidenden bei der Entstehung des Mitleids mitwirkt, kann doch kaum bezweifelt werden. Freilich nicht in dem Sinne Lessings, der die Furcht für uns selbst als massgebend bezeichnet; dagegen bemerkt Vf. nicht mit Unrecht:

„Vielmehr ist die Furcht für uns selbst niemals im Mitleid enthalten; es kann die Furcht für uns selbst als etwas Accessorisches mit dem Mitleid verbunden sein, braucht aber nicht immer mit diesem verbunden zu sein."

Dass das Gefühl der Zusammengehörigkeit der lebenden Wesen im Laufe der Jahrtausende entstanden sei, ist eine unbeweisbare Behauptung, das Gegenteil liesse sich mit mehr Wahrscheinlichkeit sagen. Wenn die allmähliche Entstehung der Gefühle im Sinne der Descendenz überhaupt sehr problematisch ist, so kann das Gefühl der Zusammengehörigkeit und des Mitleids am allerwenigsten allmählich gezüchtet sein. Denn die Entwicklung besteht in einer immer weitergehenden Differenzierung, die das Gegenteil von Zusammengehörigkeit bewirkt. Wenn man ferner metaphysische, speziell teleologische Prinzipien bei der Entwicklung ausschliesst, dann wird die Entwicklung durch Selektion und Kampf um's Dasein geleitet. Der Kampf um's Dasein aber, weit entfernt Mitleidsgefühle zu erzeugen, ist seinem ganzen Wesen nach Grausamkeit, schonungslose Vernichtung aller Mitbewerber; derselbe mindert im Laufe der Jahrtausende die Rücksichtslosigkeit nicht, sondern je höher die Entwicklung fortschreitet, um so stärker werden die Bedürfnisse und Ansprüche der Einzelnen, während die Existenz, um so zahlreicher die Konkurrenten, während die Lebensgüter nicht in demselben Masse zunehmen. Um so vernichtender muss also mit der Zeit die Grausamkeit werden. Und weiter: wenn der Kampf um's Dasein das allgemeine Entwicklungsprinzip ist, als welches es bei Ausschluss der „Metaphysik" angesehen werden muss, dann ist er auch das höchste Prinzip der Sittlichkeit: Mitleid ist dann sittliche Schwäche.

Das Mitleid hat gewiss in natürlichen Anlagen der menschlichen Seele seine Grundlage; aber diese Anlagen sind nicht vollständig erklärlich, ohne dass man auf eine weise, vom Schöpfer getroffene Einrichtung der Natur zurückgeht, welche nur teleologisch vollständig begreiflich wird. Das Mitleid ist das „mächtigste Mittel" für soziales Leben, speziell gegenseitige Hilfeleistung in der Not zu fördern.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Der Völkertod. Eine Theorie der Dekadenz von Dr. Franz Krauss. Leipzig und Wien, Deuticke. 1903.

Der Niedergang der Völker ist eine allgemeine, sich immer wiederholende geschichtliche Erscheinung, weshalb man sie naturwissenschaftlich, durch Analogie mit dem Altern und dem Sterben der Individuen zu erklären versucht hat. Der Vf. weist diese Analogie zurück, indem er die biologisch-physiologischen Gründe des individuellen Todes dargelegt, welche bei den Völkern nicht zutreffen.

Er stützt sich dabei auf die Weismannsche Theorie von der Kontinuität des Keimplasmas, welche als die Konsequenz der Hypothese von der Unsterblichkeit der einzelligen Organismen sich darstellt. Die Einzelligen pflanzen sich fort durch Teilung, bleiben also in den Tochterzellen bestehen. Erst bei den Mehrzelligen tritt der Tod als Züchtungsprodukt auf. Es scheiden sich die Fortpflanzungszellen von den Arbeitszellen; erstere bleiben an und für sich unsterblich, die letzteren büssen an Kraftleistung ein, können so weder sich noch auch ihre Keimzellen dauernd erhalten. Damit ist der Tod des mehrzelligen Wesens gegeben. Etwas Aehnliches lässt sich im Leben der Völker nicht aufzeigen.

Diese Beweisführung ist nicht ganz einwandsfrei. Die Unsterblichkeit der Zelle wird schlecht durch ihre Verjüngung in der Teilung bewiesen. Denn es entstehen zwei neue Individuen: Die Mutterzelle geht unter, sie stirbt. Es gibt ja auch eine Verjüngung der Zellen durch Konjugation: das neue Individuum ist doch nicht eine Vereinigung zweier Zellen, diese geben vielmehr ihre individuelle Existenz auf, und an ihre Stelle tritt ein neues Leben!

Doch auch die Unsterblichkeit der Einzelligen zugegeben: Der Tod der Mehrzelligen wird nicht erklärt in der angegebenen darwinistischen Weise. Gerade umgekehrt mussten die dem vegetativen Leben dienenden Arbeitszellen durch die Teilung der Arbeit leistungsfähiger werden, also nicht den Tod, sondern Herbeiführung der Unsterblichkeit sicherer stellen.

Der individuelle Tod hat gewiss seine biologischen Gründe, aber bis jetzt hat man keinen durchschlagenden Beweis für seine Notwendigkeit vorbringen können: er muss als Naturgesetz hingenommen werden. Eine

Art Naturgesetz scheint aber auch für den Niedergang und Tod der Völker zu bestehen. Freilich sind hier mehr moralische, geistige, soziale als physiologische Faktoren beteiligt: diese dargelegt zu haben, kann als Verdienst dieser Schrift anerkannt werden.

Die Ursachen des Völkertodes liegen in einem naturwidrigen Völkerleben. „Die Uranknüpfung der Entartung" liegt in der „Charakterdisharmonie". Dieselbe steigert sich intensiv und extensiv insbesondere nach „dem Gesetze der kreislaufenden Wirkungen". Die schlechte Wirkung wird wieder Ursache schlimmer Folgen. Durch Entartung des Charakterurteils verlieren die Menschen den Sinn für Wahrhaftigkeit „und die Lüge wird als gewohnheitsmässiges Handwerkszeug in Gebrauch genommen". Missbrauch der Gewalt neben dem der intellektuellen Fähigkeit, Umsichgreifen des Unrechtsprinzips.

„Am Zukunftshorizonte erscheint das grauenhafte Panorama des Völkertodes und des Ringens vor dem Tode. Selbstverschuldete Zerrüttung, wüste Anarchie, blutige Kriege, das sind die Krankheiten der Völker. Dazwischen spielen die pestartigen Seuchen, welche neue Szenen des düstersten Elends hervorrufen und die entarteten Geschlechter hinwegraffen."

Diese Ausführungen haben für den Vf. nicht rein theoretische Bedeutung: er illustriert sie durch die Geschichte zweier untergegangenen grossen Völker, der Griechen und der Römer. Er knüpft auch sehr ernste Mahnungen an seine Darstellung der Ursachen der Dekadenz. Wir können uns davon aber wenig Erfolg versprechen, so lange die Moral nicht auf solidere Grundlagen, als auf Geschichte und Solidaritätsbewusstsein gestellt wird.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die Samkhya-Philosophie und Erlösungslehre. Nach dem Mahabharata von J. Dahlmann. Berlin, Dames. 1902.

Wie schon R. Garbe in seiner „Samkhya-Philosophie" behauptet, stimmt das klassische Samkhya-System vollständig mit den philosophischen Anschauungen und Ausdrücken des grossen indischen Epos Mahabharata überein. Zu demselben Ergebnisse ist auch Dahlmann gekommen.

Hier wie dort der Dualismus zweier Urprinzipien des Urgeistes (*purusha*) und des Urstoffes (*prakriti*). Hier und dort ist die „Grundform" (*prakriti*) „Wurzelgrundform", „Grundbestand", die „Unentfaltete", das „Feld" für den guten und bösen Samen der Werke; sie ist „Ursache des Entstehens und Vergehens der Welt"; sie ist *sadasat*, seiend nichtseiend, sie ist die schöpferische Urkraft (*kartri, karanam*). Im „blinden Triebe" entwickelt sie sich durch die drei Grundkräfte „Licht", „Trübung",

„Finsternis“ zu der Mannigfaltigkeit der Einzeldinge, welche also nur Umwandlungen (*vikara, vikriti*) deshalb darstellen. Diese sind 23 „Prinzipien“ (*tattva*), von denen die einen bloss erzeugt sind, die andern aber wieder wirken. Auch im spezielleren Aufbau des Systems besteht die vollkommenste Uebereinstimmung z. B. in der Einteilung in grobstoffliche Elemente: Aether, Wind, Feuer, Erde, Wasser, und feinstoffliche: der Farbgrundstoff, der Tongrundstoff, der Geschmackgrundstoff usw., die Zusammensetzung des grobstofflichen Leibes aus den ersteren und des feinstofflichen aus den letzteren. Während die fünf groben Elemente den Leib bilden, entsteht aus den 18 übrigen Prinzipien die Seele.

Besonders stark tritt die Uebereinstimmung in dem Gegensatz einer empirischen und einer absoluten Seele hervor. Letztere ist „einzig für sich bestehend“, „reines Erkennen“, „frei von allen Gegensätzen“, „unbeweglich, unwandelbar“, „teilnahmlos, neutral“ steht sie im Strudel des Lebens, unberührt von Freude und Leid. Dagegen ist die empirische Seele, d. h. das Aggregat der Organe des Erkennens und der Tätigkeit, Ursache des Handelns und der guten und schlechten Früchte; sie ist das 24. Prinzip, der absolute Geist das 25. In der einen Erkenntnis des absoluten Geistes gipfeln das epische und klassische Samkhya; das Wesen des Samkhya besteht in der zusammenfassenden und unterscheidenden Erkenntnis aller Prinzipien (*tattva samkhyanam*).

Stimmt so epische und klassische Samkhya bis in die kleinsten Details überein, so besteht gerade in der Grundanschauung ein Gegensatz: das epische vertritt die unbedingte Einzigkeit des absoluten Geistes, das klassische nimmt eine Vielheit geistiger Substanzen an. Wie ist dieser Gegensatz zu erklären, wie ist er entstanden? Der Vf. gibt eine von den bisherigen verschiedene, aber sehr ansprechende Lösung, indem er auf das Yoga des Epos mehr Rücksicht nimmt, als es andere Forscher getan. Das Yoga, die praktische Erlösungslehre, steht mit dem klassischen Samkhya gleichfalls in dem angeführten Gegensatze, indem

„die Sutra des Samkhya gerade das leugnen, was die der Yoga zum Ausgangspunkt und Endziel ihrer Erörterungen machen. Samkhya leugnet die Einzigkeit des göttlichen Geistes, für Yoga ist diese Einzigkeit das Endziel der Betrachtung. Samkhya leugnet die Weltseele, für die Yoga-Betrachtung ist die Weltseele in der Gestalt des persönlich gedachten Schöpfers der Ausgangspunkt, um zur Vereinigung mit dem einzig wahren Sein des absoluten Geistes zurückzukehren.“

Im Mahabharata nun ist Yoga und Samkhya noch ganz übereinstimmend:

„Es bleibt also auch nur die Annahme übrig, dass das Samkhya sich verändert.“ Ursprünglich „auf derselben Prinzipienlehre ruhend, stellte Samkhya die Theorie, Yoga die Praxis der in dem einen göttlichen Geiste gipfelnden Erlösungslehre dar.“

Es liegt nahe, an einen Einfluss des Samkhya auf die griechische Philosophie, insbesondere auf die Stoa zu denken. Aber der Vf. kommt zu dem Ergebnisse:

„Die Elemente, durch die sich Samkhya und Stoa trotz aller Aehnlichkeit unterscheiden, sprechen vielleicht dagegen.“ Dagegen „steht der Buddhismus in der Grundlehre vom Leben und Leiden ganz auf dem Boden der Erlösungstheorie des Samkhya“, nämlich in der Vertilgung des „Ich“. Die kritische Erleuchtung Buddhas bestand in der Erkenntnis: „Was ich mein ‚Selbst‘ empfinde, ist nicht mein ‚Selbst‘“; „‚Ich‘ bin nicht ‚Ich‘.“

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,** von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1902.

30. Band. 1. und 2. Heft: E. Reimann, Die scheinbare Vergrösserung der Sonne und des Mondes am Horizont. S. 1. I. Geschichte des Problems. — **K. Ranschburg, Über Hemmung gleichzeitiger Reizwirkungen. S. 39.** Homogene gleichzeitig einwirkende Reize hemmen sich, heterogene beeinflussen sich gegenseitig bahnend: „Bei gleicher Intensität und gleichem Gefühlswert werden aus einer Menge gleichzeitig einwirkender Menge von Reizen die einander unähnlichen bevorzugt, während die einander ähnlichen bezw. identischen auf einander hemmend einwirken." Es ist dies eine Folge der verschiedenen Aufmerksamkeit. — **N. Lossky, Eine Willenstheorie vom voluntaristischen Standpunkte. S. 87.** „Der Voluntarismus ist diejenige Richtung in der Psychologie, welche behauptet, dass alle Erscheinungen des Seelenlebens, die das individuelle Bewusstsein auf Grund des unmittelbaren Gefühls auf sein Ich bezieht, nach dem Muster der Willenshandlungen verlaufen, dass die Willenshandlungen typische Formen der Bewusstseinsprozesse sind, mit andern Worten: im Bereiche des Ich gibt es keine bleibenden Zustände, sondern nur zielstrebende Handlungen." „Alle Bewusstseinsprozesse, insofern sie als ‚mein' empfunden werden, begreifen sämtliche Elemente des Willensaktes ein und werden durch ‚meine' Strebungen verursacht." „Nur Strebungen können als ‚mein' empfunden werden." „Der Wille ist die Aktivität des Bewusstseins, welche darin besteht, dass jeder unmittelbar als ‚mein' empfundene Bewusstseinszustand durch ‚meine' Strebungen verursacht wird, und welche sich für das handelnde Subjekt im Gefühl der Aktivität ausspricht."

3. und 4. Heft: E. Reimann, Die scheinbare Vergrösserung der Sonne und des Mondes am Horizont. S. 161. II. Beobachtungen und Theorie. Das flächenhafte Aussehen der Atmosphäre im Wechsel ihrer Zustände ergibt sich als ein konstantes optisches Verhalten derselben. Diese Himmelsfläche hat mit der Rundung der Erde nichts zu

tun; sie ist nicht eine halbkugelige, sondern gedrückt. „Es verhält sich nach meinen Bestimmungen der relativen Dimensionen des Himmelsgewölbes bei heiterem Wetter seine Höhe zum horizontalen Radius wie 1 : 3,5“, was sich auch bei bewölktem Himmel wenig ändert. „Das blaue Himmelsdach bildet die Grenzwand unserer sinnlichen Raumwahrnehmung“: „an“ ihm müssen darum auch Sonne und Mond als Scheiben erscheinen. „Bilden aber die Scheiben der Sonne und des Mondes für uns Teile des flachen Himmelsgewölbes, so müssen dieselben auch, da der Sehwinkel derselbe bleibt, am Horizont grösser erscheinen als im Meridian.“ — **E. Wiersma, Die Ebbinghaus'sche Kombinationsmethode. S. 196.** Verf. wendet die Ebbinghaus'sche Methode, die geistige Leistung durch Ausfüllen von Lücken in Texten zu konstatieren, auch an Geisteskranken mit Erfolg an. Um die Methode selbst zu prüfen, machte er Versuche an Schülern, welche die Ergebnisse von E. bestätigen. — **F. Schumann, Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. S. 241. 321.** Der Successivvergleich. Wenn wir zwei Linien nach einander vergleichen, so legen wir nicht, wie die Erfahrung lehrt, ein bewusstes Bild der ersten auf die zweite, sondern es bleibt nur eine unbewusste Vorstellung. Es wird vielmehr von der zweiten Linie ein Stück von der Grösse der ersten herausgeschnitten, Zusammenziehen der Aufmerksamkeit, sodann die übrigbleibenden Endstücke deutlicher gesehen. Ausdehnung der Aufmerksamkeit: erst dann kommt der absolute Eindruck der Grösse oder Kleinheit: Es sind also Nebeneindrücke, welche die Vergleichung ermöglichen. Damit erklären sich alle sog. optischen Täuschungen, die also Urteilstäuschungen sind. Witasek, der behauptet, es werde das Unrichtige wirklich gesehen, wird widerlegt. „Die fundamentale Tatsache, dass fast alle optischen Täuschungen bei häufigerer, genauerer Vergleichung der zu beurteilenden Grössen nachlassen oder ganz verschwinden, spricht dafür, dass wir es mit reinen Urteilstäuschungen, also mit Störungen des Vergleichungsvorganges zu tun haben.“ Lipps nimmt zwar auch Urteilstäuschungen an, sucht sie aber durch Kräfte: Tendenz der Ausweitung und Verengerung zu erklären: von diesen Tendenzen weiss das Bewusstsein nichts. — **H. Ebbinghaus, Ein neuer Fallapparat zur Kontrolle des Chronoskops. S. 292.**

5. und 6. Heft: R. Müller, Zur Kritik der Verwendbarkeit der plethysmographischen Kurve für psychologische Fragen. S. 340. Das Resultat der Untersuchungen war: „I. dass sich in der Volumpulskurvenreihe des Menschen Wellen nachweisen lassen, welche die Periodik der Respirationsbewegungen haben. Bei der innigen Beziehung der Druckänderungen und Volumänderungen bei den Pulsationserscheinungen im Arteriensystem ist anzunehmen, dass diesen Wellen der Volumpulskurve in derselben Weise Blutdruckschwankungen entsprechen.

Es zeigt sich, dass bei ihnen in der Mehrzahl der Fälle die Pulsfrequenz im aufsteigenden und absteigenden Schenkel dieselbe ist." „III. Ausser den Wellen von der Periodik der Respiration treten noch andere auf, welche von längerer Dauer sind, und ebenfalls periodischen Charakter haben." „IV. Weder die erste noch die zweite Art von Wellen ist in ihrem Auftreten irgendwie an ein psychisches Geschehen gebunden." Die Symptomatologie der Gefühle von Wundt und Lehmann ist also hinfällig, da es sich um intracorticale Reflex- oder automatische Erscheinungen handelt. — **R. Saxinger, Dispositionspsychologisches über Gefühlskomplexionen. S. 391.** Schon früher bezeichnete Vf. „die psychologische Voraussetzung eines Gefühls als Dispositionserreger, die vorübergehende oder dauernde Eigenschaft einer Person durch gewisse Vorstellungsinhalte gefühlsmässig erregt zu werden, als Dispositionsgrundlage und das Gefühl als Dispositionskorrelat." Nun führt er aus, dass wirklich die Vorstellungsinhalte die Gefühle erregen. Vielfach wird als Gefühlsmischung, als zusammengesetztes Gefühl ein Zustand bezeichnet, was eine Konsistenz der Gefühle bedeutet. Selbst die gegenseitige Verstärkung der Gefühle spricht nicht gegen die Konsistenz. — **L. W. Stern, Der Tonvariator. S. 422. — W. v. Zehender, Zur Abwehr einer Kritik des Herrn Storch. S. 433.** Die Theorie der optischen Täuschungen Z.'s (Bd. 20 und 24, 1899 und 1900 dieser Zeitschrift) wurden von St. sehr abfällig beurteilt, dagegen von G. M. Stratton als das Beste auf diesem Gebiete bezeichnet.

31. Bd. 1. Heft: K. Rieger, Über Muskelzustände. S. 1. „Auf Grund meiner langjährigen Beschäftigung einerseits mit den Muskelzuständen von Menschen, andererseits mit Gummibändern betrachte ich die Muskeln lediglich als elastische Bänder, deren Zugkraft ausschliesslich bestimmt ist: Erstens durch ihre Lage. Zweitens durch ihre Temperatur." „Ueberall im Körper bestehen Einrichtungen, welche bewirken, dass die Muskeln bei den Drehungen in den Gelenken nicht zu kurz werden und nicht zu viel verlieren von der elastischen Zugkraft, welche sie in stärkerem Masse besitzen, wenn sie lang, als wenn sie kurz sind." — **Th. Lipps, Fortsetzung der „Psychologischen Streitpunkte". S. 47.** Witasek und Benussi glauben experimentell nachgewiesen zu haben, dass die geometrisch-optischen Täuschungen sinnlich sind; L. behauptet, sie hätten seine Auffassung von der Urteilstäuschung bestätigt. Gerade, krumm, Richtung, vertikal, rechts, links sieht man nicht, sondern fasst man auf. Ferner kritisiert L. die „Annahmen" von Meinong: er scheidet nicht scharf genug das Aesthetische und das Logische von den minderwertigen Sphären des Psychischen.

2. Heft: M. Sachs und J. Meller, Untersuchungen über die optische und haptische Lokalisation bei Neigungen um eine sagittale Achse. S. 89. „Aus unseren Versuchen geht hervor, dass durch reine

Kopf- und reine Körperneigungen die optische Vertikale im gleichen Sinne verlagert erscheint wie die haptische Vertikale. Hier wie dort rufen Kopfneigungen Verlagerung der scheinbar Vertikalen im entgegengesetzten Sinne, Körperneigungen gleichgerichtete Verlagerungen hervor ... nur dass die grösseren Orientierungsfehler bei den optischen Versuchen durch Kopfneigungen, bei den haptischen durch Körperneigungen ausgelöst werden." „Weil der vorgestellte Raum einheitlich ist," lassen sich bei aller Unabhängigkeit der beiden Sinnesgebiete die Empfindungen derselben nicht vollständig von einander trennen. „Man kann wohl bei den Tastversuchen durch Verschluss der Augen den Einfluss der Gesichtsempfindungen beseitigen, nicht aber den der Erregungen des statischen Sinnes, ebensowenig die Tastempfindungen (sc. Muskel-, Sehnen-, Gelenks-, Hautempfindungen) bei den optischen Versuchen unmerklich machen. Wir sind sonach zwar nicht imstande, den Einfluss der einzelnen Empfindungskategorien auf die Vorstellung von den Richtungen im Raume — wenn man so sagen darf — rein darzustellen; wir sind aber berechtigt, in der trotz alledem zutage tretenden Differenz der Lage der scheinbar Vertikalen, je nachdem überwiegend optische oder haptische Empfindungen verwertet werden, einen Beweis *a fortiori* für die Spezifität dieser mit räumlicher Qualität ausgestatteten Empfindungen zu erblicken." — **E. Wiersma, Untersuchungen über die sog. Aufmerksamkeitsschwankungen. S. 110.** Vf. hatte gezeigt, dass die Erscheinungen der Aufmerksamkeitsschwankungen bei normalen Versuchsbedingungen und auch unter künstlich abgeänderten Umständen zentralen Ursachen zuzuschreiben seien. Nun findet er, dass auch durch krankhafte psychische Abweichungen die Wahrnehmungsfähigkeit, mittels der Aufmerksamkeitsschwankungen bestimmt, beeinflusst wird." Seine Experimente ergaben: „dass die Wahrnehmungsfähigkeit von psychischen Störungen verschiedener Art beeinflusst wird, die depressiven Gefühlsstörungen üben sehr deutlich eine Hemmung aus, während über die Exaltation sich nichts Bestimmtes erschliessen lässt." — **H. Feilchenfeld, Zur Lageschätzung bei seitlichen Kopfneigungen. S. 127.** Im Dunkelzimmer wird eine schwachglühende Lichtlinie, die eben wahrgenommen wird, aber den Raum nicht bis zur Sichtbarkeit erhellt, das sog. Aubertsche Phänomen beobachtet: „Bei vertikaler Kopfhaltung erscheint die Linie in ihrer wirklichen Lage, bei schulterwärts geneigter Kopflage nimmt sie eine entgegengesetzte scheinbare Lage an." Hier ist die Erfahrung ausgeschaltet, nach der wir uns über die Lage solcher Objekte nicht täuschen, welche in bekannter Umgebung sich befinden. Diese optische Täuschung ist prinzipiell von den übrigen verschieden: „Alle Täuschungen sind in gewissem Sinne Beziehungstäuschungen, indem sie aus einem Vergleich mit anderen bereits bekannten Objekten resultieren. Diese für den Vergleich in Betracht kommenden Objekte gibt

im allgemeinen die Aussenwelt her oder vielmehr derjenige Teil der Aussenwelt, welcher das jedesmalige Sehfeld bildet. Hier, wo die Aussenwelt unsichtbar gemacht ist, bleibt nur noch ein einziges, bis zu gewissem Grade inbezug auf die Lokalisation bekanntes Objekt: das untersuchende Subjekt, auf welches sich von selbst die beziehende Vergleichung hinlenkt. Das Aubertsche Phänomen ist eine Täuschung, nicht in Beziehung auf die Aussenwelt, sondern in Beziehung auf mich selbst."

3. Heft: H. Piper, Über Dunkeladaption. S. 161. Vf. stellte Versuche über die quantitativen Verhältnisse der Adaption an, welche bisher noch fehlten. Er fand, „dass die Empfindlichkeit der Retina bei Dunkelaufenthalt, vom Zustand guter Helladaption ausgehend, in den ersten 10—12 Minuten langsam, dann aber schnell zunimmt und nach längerer oder kurzer Zeit ein Maximum erreicht, auf dem sie stehen bleibt." „Man kann zwei Typen des Adaptionsverlaufes unterscheiden, von denen der eine durch eine sehr schnelle und meist auch hochgradige Empfindlichkeitszunahme, der andere durch langsame und in der Regel weniger ausgiebige Adaption ausgezeichnet ist." Diese Typen fallen nicht zusammen mit den Typendifferenzen des Farbensinnes. Darum wird die von J. v. Kries angenommene Selbständigkeit des Adaptionsapparates (der Stäbchen) durch die Beobachtungen begünstigt. „Vermutlich erfolgt die Vereinigung der beiden Sehfelder bei Hell- oder Dunkeladaption nach wesentlich verschiedenem Prinzip: beim Binokularsehen mit dunkeladaptierten Sehorganen findet eine Addition der jedes Einzelauge treffenden Schwellenreize statt, für die helladaptierten Augen trifft das nicht zu." — **Th. Ziehen, Eine Hypothese über den sog. „gefühlserzeugenden Prozess". S. 215.** „Meine Hypothese geht einfach dahin, dass die Gefühlskomponente des psycho-physiologischen Prozesses mit der Entladungsbereitschaft der kortikalen Zellen identisch ist. Einem bestimmten Empfindungs- und Vorstellungsinhalt entspricht ein bestimmter Veränderungsprozess (z. B. eine chemische Umsetzung) in den Rindenzellen. Einer grossen Entladungsbereitschaft entsprechen die positiven, einer geringeren die negativen Gefühlsprozesse." Dass der Prozess in den kortikalen Zellen sich abspielt, zeigt der Verlust der Gefühlstöne bei *Dementia paralytica* usw. Vf. lehnt die James-Langesche Theorie ab, sowie auch die von Münsterberg, nach welchem die „Wertnuance" der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn abhängt.

4. Heft: M. Meyer, Zur Theorie der Geräuschempfindungen. S. 233. Ein Geräusch ist „eine Reihe von Tonempfindungen unter Bedingungen, die das Zustandekommen eines bestimmten Tonhöhen-Existentialurteils unmöglich machen." Ein besonderes Organ für die Geräuschempfindung wäre mit Stumpf nur anzunehmen, wenn man die Resonanztheorie Helmholtz' im Gehörorgan vertritt; diese bekämpft

der Vf. — **Chr. Ladd-Franklin und A. Guttmann, Über das Sehen durch den Schleier. S. 248.** Befindet sich ein Schleier dicht vor dem Auge, so hindert er das Sehen wenig, mehr wird das Gesicht selbst für den Anschauer undeutlich gemacht. Bei einer bestimmten Entfernung ist die Verdunkelung am stärksten, genauer: „Absinken der Sehleistung bis zu einem relativen Minimum, das frühestens bis 30 cm, spätestens bei 90 cm erreicht ist, und dann nach einiger Zeit ein Ansteigen der Sehleistung, das frühestens bei 40 cm, spätestens bei 90 cm einsetzt." — **A. Iwanoff, Ein Beitrag zur Lehre über die Knochenleitung. S. 266.** H. Frey hatte gefunden: „Die Richtung, welche auf den Kopf übertragene Schallwellen in dem knöchernen Teile desselben einschlagen, ist wesentlich abhängig von der Dichtigkeit der Knochensubstanz. Wenn daher von dem Gehörgang der einen Seite Schallwellen ausgehen, so verbreiten sich dieselben wohl im ganzen Schädel, sie werden aber vorzugsweise nach den symmetrischen Punkten der andern Schädelhälfte geleitet." Vf. fand noch am Leichenschädel: „Die Schallleitung durch die harte Hirnhaut übertrifft diejenige des Knochens."

5. und 6. Heft: Bibliographie der psycho-physiologischen Literatur des Jahres 1901 von Hirschlaff. Enthält 3624 Nummern.

2] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Von L. Busse. Leipzig, Haacke. 1903.

121. Bd. 2. Heft: Th. Elsenhans, Theorie des Gewissens. S. 129. Das Gewissen der Gemeinschaft. Die Verschiedenheit der moralischen Urteile schliesst nicht eine der ganzen Gattung gemeinsame Anlage aus. — **M. Guggenheim, Beiträge zur Biographie des Petrus Ramus. S. 140. — O. Schneider, Die schöpferische Kraft des Kindes in der Gestaltung seiner Bewusstseinszustände. S. 153.** Versuche an seinen zwei Kindern zeigten dem Vf. „die ursprünglichen, apriorischen, allgemein menschlichen Kräfte im Gegensatze zum Erfahrungsinhalte und in ihrer Formierung desselben." Ament, der gegen Wundt, M. Müller den ursprünglichen Sprachgeist auch betont, kommt doch über Assoziation und Reproduktion nicht hinaus. Schon in der 4. Woche beobachtete er logisches Schliessen. — **L. W. Stern, Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem. S. 173.** Ed. v. Hartmann folgert aus dem zweiten Hauptsatz von Clausius seinen Pessimismus: den Untergang der Welt und des Lebens. Die Intensitätsdifferenzen der Kräfte suchen sich immer mehr auszugleichen, woraus Stillstand ihrer Wirksamkeit folgt. Dagegen stellt St. ein „bioenergetisches Gesetz" auf, „zunächst in negativer Fassung": Die absolute Grösse einer Intensitätsdifferenz bestimmt zwar ihre physikalische, nicht aber ihre biologische Wirksamkeit; sodann in positiver: Die

biologische Wirksamkeit einer Intensitätsdifferenz (d. h. der Anteil, den das durch sie mögliche Geschehen an der Verwirklichung biologischer Zwecke haben kann) wird nicht durch ihre absolute, sondern durch ihre relative Grösse bestimmt, d. h. durch ihr Verhältnis zu den Intensitätsdifferenzen, mit denen sie in biologischer Beziehung verknüpft ist. Während die absoluten Grössen der Intensitätsdifferenzen mit der Zeit stetig abnehmen, ist dieser Quotient und damit die energetische Möglichkeit des Lebens von der Zeit unabhängig." Die Intensitätsausgleiche sind „asymptotisch" d. h. „alles energetische Geschehen ist mit Ausgleich verbunden, kein energetisches Geschehen führt zur wirklichen Ausgeglichenheit". Für Temperaturausgleiche hat dies Newton bewiesen, Ostwald nimmt den Satz allgemein. Wenn auch die Intensitätsunterschiede immer kleiner werden, „die Verhältnisse der Spannung zu einander und zur Gesamtspannung (im Weltall) sind gleichgeblieben". Es besteht darum „ein Erhaltungsgesetz: das Gesetz von der Erhaltung des Spannungsquotienten, d. h. des Verhältnisses, das zwischen dem möglichen Einzelgeschehen und dem möglichen Gesamtgeschehen besteht." „Somit ist die relative Spannung eine von der Zeit unabhängige Grösse." „Die Konstanz des Spannungsquotienten äussert sich an der Einzelspannung als Konstanz der relativen Ausgleichsgeschwindigkeit, an mehreren neben einander bestehenden Spannungen als Konstanz der ‚relativen Spannungen'." — **J. Volkelt, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins. S. 201.** Die ästhetischen Gefühle in ihrem Verhältnisse zur Vorstellung. Die ästhetischen Gefühle sind unmittelbar erlebte Gefühle, keine Gefühlsreproduktion oder Gefühlsvorstellung. „Wenn Lange die ästhetischen Gefühle als ‚Gefühlsillusionen' oder ‚Illusionsgefühle' bezeichnet, so denkt er dabei vorwiegend nicht an die Vorstellung im Gegensatz zum wirklichen Fühlen, sondern an die durch die Scheinwirklichkeit in dem Gefühlsleben hervorgerufene Abschwächung. Er bedenkt nicht, dass diese Abschwächung keineswegs notwendig eine Herabsetzung des wirklichen Fühlens zum Gefühlsvorstellen bedeutet, sondern mit wirklichem Fühlen durchaus verträglich ist.

122. Bd. 1. Heft: O. Schneider, Die schöpferische Kraft des Kindes in der Gestaltung seiner Bewusstseinszustände bis zum Beginn des Schulunterrichts. S. 1. „In dem ersten Lebensjahre scheint sich das Menschenkind, abgesehen von dem Lächeln, intellektuell vom Tiere nicht zu unterscheiden. Schon im dritten Vierteljahre zeigt es grössere Mannigfaltigkeit und Freiheit in Lauten als das Tier, lässt sich leichter als dieses bewegen, mit bestimmten Lauten Vorstellungen zu verbinden, insonderheit auf das Schäkern der Erwachsenen einzugehen. Sein Auffassungsinteresse übertrifft das tierische bei weitem; es waren sogar schon Spuren einer denkenden Vergleichung bemerkbar. In dem vierten Vierteljahr beginnt das Kind zu sprechen, wie es jedenfalls das

Tier nicht mehr vermag. Mit dem fünften Vierteljahre erscheinen deutliche Ansätze zu Allgemeinvorstellungen in eigenen Sprachbildungen. Scharfes Vergleichen verriet sich mehr als hierin noch in zweckmässigen Handlungen." „Dieser hoch über der tierischen stehenden Intelligenz entsprechend gestaltet sich auch das Gefühlsleben des Menschenkindes viel mannigfaltiger und bestimmter". Wir trafen an Abscheu gegen Hässliches, Schamgefühl usw. „Die Ursache für diesen gewaltigen Vorsprung des Menschen muss in den Grundverrichtungen des den Menschen auszeichnenden lautsprachlichen Denkens gesucht werden." — **L. W. Stern, Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem. S. 14.** „Das Leben braucht mit fortschreitender Zeit für gleiche Zwecke immer weniger Energieaufwand, und es vollbringt mit gleichen Energiequanten immer bedeutendere Leistungen." „Die physischen Vorgänge, welche die geistigen Funktionen begleiten, sind messbar nach Energiegrösse und Spannungsgrösse. Gleichen Werten dieser Grösse entsprechen aber durchaus nicht gleiche psychische Werte, vielmehr mit fortschreitender Zeit immer wachsende psychische Werte. Die psychischen Werte stehen daher weder zum Konstanzprinzip der Energie, noch zu dem Abnahmeprinzip der absoluten Spannungsgrössen in quantitativem Parallelismus, vielmehr im Gegensatz zu ihnen, da sie einem Wachstumsprinzip folgen." „Der Fortschritt besteht darin, dass das Leben in seiner Existenzfähigkeit von absoluten Spannungsgrössen des Milieus immer unabhängiger wird." Die kürzeste Form des bio-energetischen Gesetzes lautet: „Nicht, dass die vorhandenen Intensitätsdifferenzen gewisse absolute Grössen haben, sondern dass sie in gewissen Relationen zu einander stehen, bestimmt die Lebensmöglichkeit der Individuen, und die Grösse dieser Relation bestimmt den Lebenswert des einzelnen Elementes." „Schon im Begriff des Lebens ist die Relativität notwendig enthalten." Nach Spencer ist „Leben die stetige Anpassung der inneren an die äusseren Beziehungen"; es ist „Selbststeuerung". „Die Spannungsquotienten bleiben nur dann konstant, wenn der Ausgleich ungestört verläuft. Es treten aber unzählige Komplikationen namentlich von qualitativen Faktoren ein, welche die Konstanz der Spannungsquotienten nach allen Richtungen fortwährend durchkreuzen. Dass nun „Spannungsrelationen überhaupt noch bestehen und damit die Existenz von Lebendigem ermöglichen", ist dadurch möglich, „dass jene qualitativen Faktoren selbst die Funktion hätten, die fortwährend gestörten Spannungsrelationen fortwährend wieder zurechtzurücken. Mit a. W.: Die qualitativen Faktoren müssen zugleich teleologische Faktoren sein." Solche müssen angenommen werden, denn „wann eine Energieform in energetisch gleichwertige umgewandelt wird, und in welche, darüber sagt das Gesetz von der Erhaltung der Energie schlechthin nichts; wenn vorhandene Intensitätsdifferenzen tatsächlich zum Ausgleich kommen, und mit welcher

Geschwindigkeit, davon sagt der zweite Hauptsatz schlechthin nichts. Diese Seite des Geschehens, durch welche es erst vollständig und eindeutig determiniert würde, hängen von eigentümlichen qualitativen Faktoren ab: Strukturen, Koppelungen, spezifischen Beschaffenheiten, den sog. Maschinenbedingungen." Bis jetzt ist das Plasma das Mittel gewesen, dessen sich die teleologischen Kräfte zur Erhaltung und Entwicklung des Lebens bedient haben; es gibt aber auch andere uns noch nicht vorstellbare Maschineneinrichtungen. So kann Leben ewig bestehen, und es ergibt sich als „metaphysisches Weltgesetz": „Die Spannungsgrössen, welche Leben zu ihrer Existenz haben müssen, sind jeweilig diejenigen, welche es haben können — also eine universelle Anpassungsfähigkeit des Lebens an die Energie." — **J. Volkelt, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins. S. 28.** „Mit der Anerkennung des ursprünglichen Willenselementes in den Gemütsbewegungen ist nicht genug geschehen. Es kommt noch die eigentümliche Gefühlsfunktion hinzu, die rein mit der Lust- und Unlustfunktion nicht zusammenfällt. Ich verstehe darunter denjenigen Zustand des Bewusstseins, der sich mir unmittelbar als dunkles, inniges, ungeteiltes Erleben meines Selbstes kundgibt." „Es ist das unmittelbare Lebensgefühl meines, das Ich in seiner gleichsam im dunklen Schosse beschlossenen Bewusstseinseinheit." Damit findet sich Vf. im Einklang mit Lipps[1]), dem die Gefühle als „Weisen des Ichgefühls", als „Icherlebnisse" gelten. Ihm ist das Grundgefühl „das Gefühl meines Daseins", mein „psychisches Lebensgefühl". — **R. Wahle, Beiträge zur Theorie der Interpretation philosophischer Werke. S. 64.** Jodl hatte beanstandet, dass Wahle in seiner „Ethik von Spinoza" bei diesem Philosophen „den nackten Naturalismus, Positivismus und Atheismus" gefunden. Dagegen macht W. Bemerkungen auch von allgemeinerer Bedeutung. — **M. Isserlin, Eine neue Lösung des Raumproblems S. 72.** Gegen Cyon, der den Raum physiologisch erklärt. — **R. Eisler, Prolegomena zu einer philosophischen Psychologie. S. 80.** „Die ‚Psychologie ohne Seele' ist zur Tatsache geworden, sie freut sich ihrer Ueberlegenheit gegenüber der früheren Richtung." Aber weder sie noch die Substanztheorie genügt; vielmehr: „das Ich ist die Seele selbst, deren Inhalt sich in den einzelnen Erlebnissen entfaltet, so dass die Trennung beider, der Seele und der Erlebnisse, keine reale, nur eine abstrakte begriffliche ist. Das Ich, die Seele, das Subjekt steckt demnach ebenso schon in jedem der einzelnen Erlebnisse, wie diese in der Seele, deren Ausflüsse oder Betätigungen sie darstellen, enthalten sind. Die Seele Ich ist das Permanierende, der bleibende Kern, der konstante, unvariabele Faktor in den Erlebnissen, sie entsteht und besteht nicht aus ihnen, sondern konstituiert sie bereits. Statt dass unsere Aktualitätstheorie die Seele den Erleb-

[1]) Vom Fühlen, Wollen und Erkennen. Leipzig, 1902. S. 1 f., 6.

nissen gleichsetzte und dadurch eliminierte, sind vielmehr die Erlebnisse nur Modifikationen der Seele selbst, die allerdings als qualitätslose, nackte Substanz nicht besteht.“ Am besten genügt dieser Auffassung die voluntaristische Psychologie. — **R. Wihan, Zur Feststellung des Begriffes der Wahrheit. S. 92.** „Eine Aussage über das, was ausser uns ist und geschieht, oder unter Umständen sein oder geschehen wird, geschehen kann, oder aber unmöglich ist, kann, darf und muss als der Wirklichkeit entsprechend, als eine Wahrheit erklärt werden, wenn kein Mensch imstande ist, sie als unvernünftig zu erweisen.“

2. Heft: M. Isserlin, Eine neue „Lösung des Raumproblems“. S. 113. Gegen Cyons Begründung der Raumvorstellung durch die Physiologie des Labyrinthes: „Die Deduktionen V. Cyons sind ihrem Wesen nach materialistisch.“ — **H. Kossuth, Einige Bemerkungen zu Haeckels Welträtseln. S. 120.** „So konsequent die Erklärung der Freiheit (als reines Dogma auf Täuschung beruhend) vom mechanistischen Standpunkt aus ist, so inkonsequent ist aber Haeckel in der Anwendung dieser Erklärung: er widerspricht dieser theoretischen Anschauung in seinem Werke praktisch von Anfang bis Ende.“ Da nämlich Alles nach Naturgesetzen geschieht, so müssten diese sittlich gut und schlecht sein. Ebenso müsste nicht das Denken, sondern die Naturgesetze falsch sein. — **B. R. Aars, Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie. S. 130.** „Die Elemente des Glaubens an die Existenz einer äusseren Wirklichkeit ausfindig zu machen, ist Sache der Psychologie. Das Recht desselben zu diskutieren, kommt der Erkenntnislehre zu.“ — **W. v. Tschisch, Das Grundgesetz des Lebens. S. 143.** „Die lebende Zelle unterscheidet sich von der toten dadurch, dass sie nie in den Zustand der Sättigung gerät, dass ihre Fähigkeit, Stoffe aus der Aussenwelt aufzunehmen, während des Lebens nie aufhört.“ — **W. Fickler, Unter welchen philosophischen Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staates entwickelt und wie ist diese zu beurteilen? S. 152. — H. Reichel, Darstellung und Kritik von J. St. Mills Theorie der induktiven Methode. S. 176.** „J. St. Mill ist, so können wir sagen, der Naturwissenschaftler unter den Philosophen des 19. Jahrhunderts.“ Das Kausalgesetz, dessen Erkenntnis nach M. „der Grundpfeiler der induktiven Philosophie ist“, „besteht bloss in der allbekannten Wahrheit, dass . . . die Beobachtung eine unveränderliche Folge zwischen einer Tatsache in der Natur und einer anderen, die ihr vorangegangen, nachweist.“

3] **Archiv für systematische Philosophie.** Berlin, Reimer. 1902.

8. Bd. 4. Heft: K. Twardowski, Über sog. relative Wahrheiten, S. 415. Es gibt keine relativen Wahrheiten: „Es gibt keine

Urteile, die nur unter bestimmten Umständen und Bedingungen wahr wären und nach Aenderung dieser Umstände und Bedingungen wahr zu sein aufhörten und falsch würden; im Gegenteil, jedes wahre Urteil ist stets und überall wahr." „Die Unterscheidung relativer und absoluter Wahrheit gilt nur auf dem Gebiete der Aussagen," welche nicht immer genau formuliert sind. — **P. Schwartzkopf, Nicht Metaphysik, sondern Emphysik. S. 448.** „Eine Betrachtung zur Philosophie der Zukunft." Kant „hat die Brücke zwischen der Erfahrung und den Dingen, zwischen der Erscheinung und dem Wesen abgebrochen. So hat er die Erkenntnis für das folgerichtige Denken wesenlos gemacht." Er hat die Dinge hinter die Erfahrung verlegt. Aber „fort mit der Hinterwelt. Aber auch mit einer blossen Aussenwelt! Es gibt eine Innenwelt, und zu dieser ist der Zugang nicht versperrt. Nietzsches Individualismus muss durch den Pantheismus ergänzt werden. „Nicht Metaphysik, sondern Emphysik. Der individuelle Universalismus muss die Weltanschauung der Zukunft sein." — **D. Koigen, Einsamkeit, S. 456.** „Ein sozialphilosophischer Entwurf." Die Ursachen des Einsamkeitsgefühls sind dreierlei: 1. soziologische, 2. kulturphilosophische, 3. anthropologisch-psychologische. Vf. betrachtet vorzüglich die beiden ersteren. — **W. Smith, What is Knowledge? S. 478.** Das Erkennen geht auf das Selbst und das Nicht-Selbst. „Um zu resumieren: Erkenntnis des Selbst ist immer gegeben mit der bewussten Erfahrung, Erkenntnis des Nicht-Selbst, wenn es möglich ist, ist gegeben in der Reproduktion der Erfahrung vom Nicht-Selbst." — **B. Bosanquet, Jahresbericht über Philosophy in the united Kingdom for 1901. S. 487.**

9. Bd. 1. Heft: R. Holzapfel, Wesen und Methoden der sozialen Psychologie, S. 1. Die bisherige Soziologie ging Irrwege, indem sie von den komplizierten sozialen Erscheinungen ausging, während doch die Individualpsychologie allein Aufschluss geben kann: es gibt eben nur Individuen. „Gegenstand der Sozialpsychologie sind sämtliche psychische Menschenerlebnisse, welche nur als Glieder einer wenigstens zweigliederigen Menschenbeziehung vorgestellt werden können, somit ausserhalb derselben ganz unvorstellbar sind." Bisher hat man noch kein Bedürfnis „einer allgemeinen Analyse menschlichen Idealverhaltens empfunden", kein Philosoph „die Annäherung alles menschlichen Verhaltens an das grösstmögliche panideale Vollendungsmaximum als wissenschaftliche Aufgabe" erkannt. — **B. Weiss, Gesetze des Geschehens. S. 58.** Die wichtigsten sind: Entstehen, Vergehen, Entwickelung. Das letztere ist erst in der Neuzeit gewürdigt worden, von Philosophen besonders durch Comte und Spencer. Vf. zählt 10 Gesetze der Entwickelung auf: „1. Jedes Aggregat entsteht durch gemeinsame zentripetale Beziehung seiner Teile. 2. Das Entstehen eines Aggregates . . . erscheint von aussen gesehen als zentrifugale Sonderung innerhalb eines übergeordneten Ganzen.

3. Wiederholen sich innerhalb des Aggregates bei seinen Teilen Vereinheitlichungen und Sonderungen, so ermöglichen diese sekundären Vorgänge Entwicklung des Aggregats. Dann zerfällt für das Aggregat die Phase des Bestehens in drei Stadien, in ein zentrifugales Anfangsstadium, in ein zentripetales Endstadium und in ein mittleres Stadium, das den Höhepunkt der Entwicklung des Aggregats umfasst und weitere Höherentwicklung innerhalb einer Aggregatreihe ermöglicht." „4. Das erste Stadium ist das Stadium der Differenzierung. Es kennzeichnet durch ein Maximum innerer Bewegung und potentieller Energie, ferner durch minimale Bestimmtheit der Form und der Bewegungen des Aggregates, wie seiner Teile." „5. Das Mittelstadium umfasst überall den Höhepunkt der Entwicklung des Aggregates. Es kennzeichnet sich ausserdem durch ein Maximum kinetischer Energie . . ." „6. Das dritte Stadium ist das Stadium der Erstarrung . . ." „7. Die Zentripetalität der Teile nimmt bis zum Ende des Bestehens des Aggregates beständig zu . . . um erst beim Vergehen einer wachsenden Zentrifugalität Platz zu machen . . ." „8. Jedes Aggregat vergeht durch Aufhören der zentripetalen Beziehungen seiner Teile." „9. Das Vergehen eines Aggregates kennzeichnet sich von aussen gesehen als Aufhören zentrifugaler Sonderung innerhalb eines übergeordneten Ganzen." „10. Das Vergehen des Aggregats führt seine Teile in einen dem Zustande vor dem Entstehen analogen Zustand wieder zurück." — **A. Marucci, Saggio critico della dottrina della cognoscenza. S. 81.** Das Grundprinzip der modernen Philosophie ist die „Relativität der Erkenntnis". „Alle philosophischen Systeme sind gefallen . . . auch wir geben in der unerschütterlichen Ueberzeugung von der allgemeinen Relativität gerne zu, dass auch von unseren Prinzipien die Nachkommen nur ein mikroskopisches Fragment beibehalten werden." — **E. Husserl, Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895—99. S. 113:** J. Bergmann, die Grundprobleme der Logik.

2. Heft: Ed. v. Hartmann, Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie. S. 139. Es werden die Anschauungen einer Reihe von Biologen, Mechanisten und Vitalisten vorgeführt, welche zu gunsten des Vitalismus spricht. — **A. Goedeckemeyer, Das Wesen des Urteils. S. 179.** Wundts Definition des Urteils: „Die Zerlegung eines Gedankens in seine begrifflichen Bestandteile" ist falsch. Es gehört noch eine Synthese dazu; manchmal haben wir blosse Synthese. Aber auch die Synthese reicht nicht aus: dieselbe findet sich auch bei der Assoziation. Auch die Synthese von Vorstellungen zu einer komplexen Vorstellung des Aristoteles und der englischen Philosophen genügt nicht, es müssen die Urteilselemente zu einander in Beziehung gesetzt werden. Auch das reicht nicht aus; denn die Frage, welche diese Beziehung enthält, ist kein Urteil. Es muss nach Brentano ein Anerkennen oder Verwerfen,

nach Bergmann ein kritisches Verhalten, nach Windelband Beurteilung und Entscheidung dazu kommen. Die beiden letzteren sehen darin eine Funktion des Willens, Rickert ein Lustgefühl, Brentano etwas der Liebe und dem Hasse Analoges. Es muss gerade aller Einfluss des Willens beiseite gesetzt und das Bewusstsein der Urteilsnotwendigkeit oder Gewissheit da sein. Die Entscheidung ist selbst zeitlich von der Synthese unterschieden; selbst bei den affirmativen sog. unmittelbaren Urteilen „ist das Bewusstsein der Gültigkeit mit der Beziehung der Urteilselemente auf einander nicht gegeben." — **E. Wentscher, Phänomenalismus und Realismus. S. 195.** Der Phänomenalismus Erdmanns wird gegen die Einwände W. Freytags (Der Realismus und das Problem der Transzendenz, Halle 1902) verteidigt. Es soll gezeigt werden, „dass auch der absolute Phänomenalismus, der sich bewusst ist, das transzendente Sein und Geschehen in seinem Wesen gar nicht zu erkennen, der auch die Bewegungsvorgänge sowie den Raum für phänomenal hält (Erdmann, Logik S. 82), in sich widerspruchslos und mit dem Weltbild, das die Erfahrung uns darbietet, mit der Naturgesetzlichkeit und dem daraufhin postulierten Kausalgesetz, sehr wohl zu vereinen ist. — **B. Weiss, Gesetze des Geschehens. S. 226.** „a) Alles Geschehen beruht auf Bewegung. b) Alle Bewegung lässt sich als Annäherung und Entfernung von Aggregaten auffassen . . . f) Alle Annäherungen und Entfernungen der Aggregate sind psychophysische Vorgänge." — **E. Husserl, Bericht über Jul. Bergmann, Die Grundprobleme der Logik. 2. A. 1895.** „Jedes Urteil im engeren Sinne enthält 1. eine Vorstellung d. i. die Setzung eines Gegenstandes, 2. eine Prädizierung, 3. ein kritisches Verhalten zu dieser Prädizierung, eine Bestätigung oder Fürgiltigerklärung, eine Verwerfung oder Fürungiltigerklärung dieser Prädizierung."

4] **The psychological Review.** Vol. IX, No. 1—6. New-York 1902.

G. S. Fullerton, The world as mechanism. p. 1. Der dunkle Begriff des Mechanismus klärt sich allmählich auf im Lichte der Naturwissenschaften. Was seine Anwendbarkeit auf die Lebewesen betrifft, so gibt es Maschinen, die auswählend arbeiten, und niedere Organismen, die anscheinend blosse Maschinen sind. Descartes betrachtete alle Organismen, den Menschen ausgenommen, als Maschinen. Jedenfalls darf der umfassende Begriff Mechanismus oder Maschine nicht die wesentlichen Unterschiede austilgen wollen, welche grundverschiedene Dinge von einander scheiden. Ob man die mechanische Lebensauffassung vertrete oder eine andere, auf alle Fälle bleibt der Organismus, was er ist: Organismus. Der Seelenbegriff soll später erörtert werden. — **C. H. Judd, Practice and its effects on the perception of illusions. p. 27. — F. C. French, Mental imagery of Students. A Summary of**

the replies given to Titchener's Questionary by 118 Juniors in Vassar College. p. 40. — J. M. Baldwin, Notes on social Psychology and other things. p. 57. Sozionomisch und sozial. Tierische Herden und menschliche Gesellschaften. Der Prozess der sozialen Organisation. Nachahmung. Auswählendes Denken. Die Sozietätswissenschaft. **— S. F. Maclennan, The image and the idea. p. 69.** Bild und Idee, Phantasie und Begriff, Struktur und Funktion sind unzertrennlich, so dass Sensismus und Intellektualismus sowie Assoziationismus und Transzendentalismus ebenmässig an Einseitigkeit leiden. Die Idee ist die ganze Erfahrung im Zustande der Projektion; sie besteht einerseits in einer Reihe von Bildern, anderseits im dynamischen Uebergang von Bild zu Bild. **— J. Royce, Recent logical inquiries and their psychological bearings. p. 105.** Obschon der Verstand eine der ältesten Kategorien der Psychologie bildet, so bleibt dennoch die moderne Psychologie vor der Behandlung von Begriff, Urteil und Schluss unschlüssig stehen. Jedoch hat die Logik unter dem Einfluss Brentanos, der den Prozess der Urteilsbildung zergliederte, nach Stützen in der Psychologie gesucht, freilich mit dem Erfolge, dass die Logik des Urteils in Wirrwarr geriet. Entweder man klammerte sich allein an die Logik und verwarf die Psychologie (Husserl), oder man suchte das psychologische Problem des Urteils experimentell zu handhaben (Ribot, Marbe). Der erste Weg führte zu nichts Greifbarem, der zweite geriet in eine Sackgasse. Auch das Verhältnis der Sprache zum Denkprozess ist von Erdmann und W. Wundt überspannt worden. So bleibt nur die Logik der Naturwissenschaften als ein Feld übrig, auf dem die Psychologen sich mit Aussicht auf Erfolg betätigen können. Auf dem mathematischen Gebiete treffen wir das Problem geordneter Begriffe und des Bewusstseins um geordnete Begriffsreihen. Namentlich die psychologischen Raumtheorien sollten in engste Verbindung mit den mathematischen Entwickelungen gebracht werden. Die Arbeiten von Mach, Pearson und Hertz stellen der Psychologie die formulierte Aufgabe, wie man den Denkprozess analysiert. In der neuesten Literatur zeigt sich ein ungeheurer Drang zur exakten Klassifikation, diese aber hängt psychologisch mit Hemmungen und dem Hemmungsbewusstsein zusammen. So wird das Ja- und Nein-Bewusstsein zu einem neuen Problem. Hemmungsbewusstsein und Reihenbegriffe, das sind die zwei Hauptprobleme, welche die neuesten logischen Untersuchungen auf die Tagesordnung gesetzt haben. **— L. Farrand, Proceedings of the tenth Annual Meeting of the American Psychological Association, University of Chicago, Dec. 31 1901 and Jan. 1 1902. p. 134. — G. S. Fullerton, The insufficiency of Materialism. p. 156.** Schon seit Demokrit sitzt der Materialismus in einer Falle, selbst wenn man mit Neueren das Denken etwas vornehmer als ‚Funktion' oder ‚Tätigkeit' des Gehirns hinstellt. Denn entweder lässt

man den Denkprozess mit Atombewegung zusammenfallen — und dies ist absurd, oder man unterscheidet ihn von stofflicher Bewegung — und dies ist keine Erklärung, oder endlich man entschliesst sich, über das bloss Mechanische hinauszugehen, indem man ein „Inwendiges und Auswendiges", eine „zweigesichtige Entität" u. dgl. erdichtet. Nach dem Zeugnis des gemeinen Menschenverstandes gibt es Farben und Töne; für sie hat die mechanische Weltanschauung schon keine Erklärung. Wir sind genötigt, ausser Stoff und Bewegung noch etwas Anderes als existierend anzunehmen; das aber bedeutet die Unzulänglichkeit des Materialismus. — **J. Dewey, Interpretation of savage mind. p. 217.** Die moderne vergleichende Erforschung des geistigen Lebens der Wilden leidet an drei Fehlern: an Willkür, an Lückenhaftigkeit und an Zusammenhanglosigkeit. Der Wilde will aus seinem Inneren heraus, also positiv, studiert werden, nicht bloss negativ in seinen Mängeln und Unvermögen. Man nehme ein konkretes Beispiel, wie z. B. den Australneger. Im Leben des Australiers steht die Jagd im Mittelpunkt, die dem ganzen Wesen dieser Wilden ihren Stempel aufdrückt und so auf alle ihre übrigen Lebensbeziehungen massgebend zurückwirkt, wie auf Kunst, Verhalten bei Krankheit und Tod, religiöse Gebräuche, Tänze, Heirat usw. Die genetische Psychologie muss sich auf dem typischen Grundzug des Charakters der Wilden aufbauen. — **G. S. Fullerton, The atomic Self. p. 231.** — Der gemeine Mann hält in seinen Vorstellungen über die Seele an vier Sätzen fest: 1) dass die Seele im Körper wohnt; 2) dass sie auf den Leib wirkt und umgekehrt; 3) dass sie eine Substanz mit gewissen Eigenschaften ist; 4) dass sie unausgedehnt und immateriell ist. Die drei ersten Sätze behandeln die Seele nach Art eines materiellen Atoms und stellen ein semimaterialistisches Ueberbleibsel des antiken Materialismus dar; der vierte Satz hingegen verkörpert den scholastischen Protest gegen den Materialismus. In Wirklichkeit sind beide Gedankenreihen miteinander unvereinbar. Wenn man die Unausgedehntheit und Immaterialität der Seele festhalten will, muss man den positiven Inhalt der drei ersten Sätze preisgeben. — **S. De Sanctis and U. Neyroz, Experimental investigations concerning the depth of sleep. p. 254.** — Mit Hilfe eines abgeänderten Griesbachschen Aesthesiometers wurden an normalen Schläfern und Psychopathen Versuche angestellt, um insbesondere die Reaktionen im Unterbewusstsein und im Erwachungspunkte experimentell festzustellen. Es zeigte sich, dass das Maximum des Tiefschlafes in die erste Hälfte der zweiten Stunde fällt. Im Allgemeinen zeigt die Curve einen absteigenden Lauf, aber mit manchfachen Schwankungen eines Maximums und Minimums für jede Stunde. Auch fehlt es nicht an individuellen Variationen. — **H. J. Pearce, Experimental observations upon normal motor suggestibility. p. 329.** — Ueber die normale Bewegungssuggestibilität erhielt Vf. im psychologischen

Laboratorium der Universität von Chicago folgende Ergebnisse: 1) Bei der Lokalisation eines einfachen Reizes auf Haut, Ohr oder Auge verirrt sich die Fehlaussage in der Richtung des Punktes, auf den gerade die Aufmerksamkeit der Versuchsperson gerichtet war; 2) der Widerstand gegen Irreführung war am stärksten, wenn die durch die Art der Reizung hervorgerufene Suggestion der Irrtumstendenz der Versuchsperson entgegenwirkte; 3) Abänderungen in der Intensität und Distanz eines zweiten Reizes hatten innerhalb gewisser Grenzen auch eine entsprechende Aenderung in der Wirkung zur Folge. — **E. A. M. Gamble, The perception of sound direction as a conscious process. p. 357.** Die aus dem Wellesley College stammenden Versuche, ausgeführt mit Apparaten von Pierce und Münsterberg sowie mit dem „Tonkäfig" von Titchener, beziehen sich auf die bewusste Wahrnehmung von Tonrichtungen. Bemerkenswert dürfte die Beobachtung sein, dass Klangfarbe, Tonhöhe und Tonstärke auf das Lokalisationsbewusstsein in der Regel keinen merklichen Einfluss ausübten. — **H. A. Aikens and E. L. Thorndike, Correlations among perceptive and associative processes. p. 374. — G. M. Stratton, Visible motion and the space threshold. p. 433.** Die bisherige Auffassung, dass die Bewegungswahrnehmung mit dem Raumsinn in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehe, sondern dass die Bewegung als solche ohne Beziehung zum Raume direkt wahrgenommen werde, wird durch Experimente widerlegt, die im psychologischen Laboratorium der Universität von Kalifornien angestellt wurden. Es ist falsch, dass der Mensch einen angeborenen Bewegungssinn besitzt. Vielmehr gehören Raumsinn und Bewegungssinn unzertrennlich zusammen. Angeschlossen ist eine experimentelle Untersuchung über „die Wirkung von Subdivisionen auf die Zeitschätzung durch den Gesichtssinn" von M. Lorena Nelson. — **R. Mac-Dougall, The relation of auditory rythm to nervous discharge. p. 460. — Th. L. Bolton, A biological view of perception. p. 537.** Die Wahrnehmung gehört zu jenen psychologischen Kategorien, die dringend einer Revision bedürfen. Das klassische Beispiel für eine Wahrnehmung ist für Engländer die ‚Orange', für Deutsche die ‚Wurst'; beide haben Farbe, Gestalt, Geschmack, Geruch usw. Während man bisher als Hauptelemente einer Wahrnehmung die Wirkungen der durch den Gegenstand erregten Nervenströme ansah, hat man die Hauptsache, den Hintergrund dieser letzteren, d. h. die vom wahrnehmenden Organismus selbst ausgehenden Zuströmungen, welche man als Reaktion des Subjektes auf das Objekt bezeichnen kann, ausser acht gelassen. Gerade dieser Rückschlag spielt in der Wahrnehmung eine grosse Rolle; seine Bedeutung wird am klarsten aus dem biologischen Gesichtswinkel erkannt. Wahrnehmung ist nicht bloss eine Summe von Sensationen, sondern auch Reaktion des Subjektes. — **A. Robertson, Geometrical-optical**

illusions in touch. p. 549. — G. A. Tawney, Feeling and self-awareness. p. 570. Denken und Fühlen sind untrennbar; denn auch das Denken wird gefühlt. Der Gedanke ist etwas Allgemeines und Objektives, das Gefühl etwas Privates und Subjektives. Das Gefühl ist auch im Selbstbewusstsein ein wesentliches Element, obschon das Ich nicht immer ein ausdrückliches Bewusstsein von sich hat und oft genug selbst in fremde Gegenstände Gefühle hineinliest. Im Gefühl erfahren wir die unmittelbare Beziehung des Ich zu seinem Gegenstand. Das Ich, dessen der Mensch sich bewusst ist, kann weder ein bloss „unbewusstes Gefühl" sein, noch ein Zustand des Leibes, noch endlich eine Seelensubstanz, sondern es ist eine Tätigkeit, deren Produkt in einer Welt von lauter aufeinander bezogenen Ichs und deren Erfahrungen besteht. Im Inhalt des Selbstbewusstseins muss man zwischen unmittelbarer Selbstkunde (self-awareness) und reflexivem Bewusstsein (reflective self-consciousness) unterscheiden, je nachdem man die eigenen Leibeszustände — im Gegensatz zur fremden Aussenwelt — oder aber die Selbstunterscheidung vor den anderen Ichs, d. i. die Einordnung des eigenen Ich in die grosse Gruppe fremder Ichs zum Inhalte macht. — Ausserdem in jeder Nummer ein Sprechsaal (Discussion and Reports), literarische Besprechungen, Bücherschau und Nachrichten. In Verbindung mit der Psychological Review erscheint im März jeden Jahres eine ausführliche psychologische Bibliographie des Vorjahres unter dem Titel: The psychological Index. A Bibliography of the Literature of Psychology and cognate subjects. Die letzte, No. 8, für das Jahr 1901 (VIII, 205 p. New-York, Macmillan 1902, 75 Cents) ist bearbeitet von H. C. Warren.

5] **The Monist.** A Quarterly Magazine devoted to the Philosophy of Science. Vol. XII, Chicago 1902.

G. Sergi, Some ideas concerning biological heredity. p. 1. Eine Studie über biologische Vererbung. — **R. M. Wenley, Philosophy of religion and the endowment of Natural Theology. p. 21. — C. Lombroso, The determining of genius. p. 49. — L. Boltzmann, On the necessity of atomic theories in Physics. p. 65.** Ohne atomistische Voraussetzungen kommt man in der Physik nicht aus. — **P. Carus, Kant's significance in the History of Philosophy. p. 80.** Eine lehrreiche Studie über die Bedeutung Kants in der Geschichte der Philosophie. — **G. Sergi, The Mediterranean Culture and its diffusion in Europe. p. 161.** — Ein interessanter Versuch, die Existenz einer afro-europäischen Urkultur in Aegypten und Europa, bezw. im ganzen Mittelmeer-Bassin nachzuweisen, die viel älter sein muss als die älteste Invasion von Asien her. Letztere warf vielmehr die längst vorhandene, einheimische Kultur zunächst auf den Stand der Barbarei zurück, bis

neue Zivilisationskeime am Mittelmeer entstanden, aus denen die blühenden Kulturen der Griechen und Römer hervorwuchsen. Mit Glück zieht Vf. auch die neueren Forschungen Letourneaus (1893) über das megalithische Alphabet heran, das älter ist als das phönizische, ferner die neueste Entdeckung eines uralten Alphabets in der Höhle von Mas-d'Azil durch Piette (1896), endlich die ungeahnte Auffindung eines prähistorischen Alphabets nicht-hieroglyphischen Charakters in Aegypten durch Flinders Petrie und De Morgan. — **P. Carus, Kant's Philosophy critically examined. p. 181.** — Eine klare, einleuchtende und massvolle Kritik der Philosophie Kants, besonders der „Kritik der reinen Vernunft". Mit viel Glück tritt Vf. für die Objektivität von Raum und Zeit ein. — **G. Villa, Psychology and history. p. 215.** — **Mary E. Boole, Suggestions for increasing ethical stability. p. 236.** — **N. Vaschide, Experimental investigations of telepathic hallucinations. p. 273, 337.** An der Existenz von telepathischen Hallucinationen nicht nur des Gesichts und des Gehörs, sondern auch des Geruchs- und Tastsinnes lässt sich nicht zweifeln. Es handelt sich nur darum, sie richtig zu erklären. Der Prozentsatz wirklicher Koinzidenzen z. B. zwischen einem Todesfall und der Wahrnehmung desselben durch eine entfernte Person ist im Verhältnis zu den falschen Fällen ausserordentlich klein. Frauen sind solchen Hallucinationen zugänglicher als Männer. Höhere Bildung, Zweifelsucht, Aufklärung und Freigeisterei wirken mehr oder minder befreiend, während Unbildung, Wundersucht, tiefe Religiosität den Hang zum Wunderbaren fördert. Auch das Alter spielt eine Rolle, insofern jüngere Leute verschont bleiben. Auf Grund eines reichen Aktenmaterials sucht Vf. eine natürliche Erklärung im psychischen Leben des Subjektes. — **J. H. Breasted, The first philosopher. p. 321.** Bei seinen ägyptologischen Forschungen im Britischen Museum traf Vf. auf eine schwarze Granitplatte mit Hieroglyphen, deren Ideeninhalt mindestens bis 1600 v. Chr. hinunterreicht. Es ist die erste Philosophie der Welt, welche als Quelle aller Dinge den Geist (Herz) und als ihre bewirkende Ursache das Wort preist. Hiermit ist zugleich bewiesen, dass die Anfänge der griechischen Philosophie tatsächlich in Aegypten zu suchen sind, wie die alte griechische Tradition immer lautete und wie neuere Philosophie-Historiker, z. B. Röth und Gladisch, bereits als richtig anerkennen. — **P. Carus, Spirit or Ghost. p. 365.** Bemerkungen über den modernen Spiritismus mit dem Ergebnis: Ich glaube an einen Geist, aber nicht an Gespenster. — **A. H. Lloyd, A study in the Logic of the early Greek Philosophy. p. 404.** Eine Untersuchung der Begriffe: Sein, Nichtsein und Werden bei den Eleaten und Heraklit. — **P. Carus, Pagan elements of Christianity and the significance of Jesus. p. 416.** Die Christusidee ist älter als das Christentum; sie findet sich als Hermes Trismegistos, Herkules, Äskulap, Mithras auch bei den vorchristlichen

Heiden. Heidnische Bestandteile verkörpert insbesondere das Kap. 12 der Apokalypse, dessen Jesus und Maria mit den im Evangelium vorgeführten Personen nicht identisch sind. Gunkel hat nachgewiesen, dass hier der babylonische Marduk-Mythus verarbeitet ist, nur mit einem Stich ins Eschatologische. — **L. Arréat, Literary Correspondence: France p. 426. — E. Mach, On the Psychology and natural development of Geometry. p. 481. — H. Poincaré, Relations between experimental Physics and mathematical Physics p. 516. — P. Carus, Theology as a science. p. 544.** Eine Untersuchung der Rolle, welche der Wille in der Religion spielt, mit besonderer Berücksichtigung des wachsenden Einflusses der Naturwissenschaften auf den Glauben. — **H. Radau, The creation-story of Genesis. p. 568.** Eine Erklärung der Schöpfungsgeschichte aus der babylonischen Schöpfungssage.

6] **Revue de Philosophie.** Directeur É. Peillaube. 3. année. Paris, Naud. 1902/1903.

1.—3. Heft: Sertillanges, Les Bases de la Morale et les récentes discussions. p. 1, 138, 304. 1. Es liegt in der Natur der Moral, verpflichtende Normen aufzustellen. 2. Die eudämonistische Moral schliesst die Verpflichtung nicht aus. 3. In diesem Sinne waren Plato, Aristoteles, Thomas, Cartesius und Malebranche Vertreter der eudämonistischen Moral. 4. Auf eudämonistischer Grundlage lässt sich die verpflichtende Natur der sittlichen Ordnung beweisen. 5. Der kategorische Imperativ Kants ist widerspruchsvoll. 6. Mit Unrecht macht man der christlichen Moral den Vorwurf des Egoismus. 7. Die Moral kann als Wissenschaft der Metaphysik nicht entbehren. — **Gaston Sortais, L'Art et la Science. Création esthétique et découverte scientifique. p. 1, 364.** Vorbedingungen für die wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit sind das Gedächtnis, sowie die synthetische und analytische Tätigkeit des Geistes. In der wissenschaftlichen Tätigkeit sind drei Stadien zu unterscheiden: Das Beobachten, das Aufstellen einer Hypothese und die Verifizierung derselben. Dem entspricht in der künstlerischen Tätigkeit das Beobachten, die Aufstellung eines Ideales (Musterbildes) und die Realisierung desselben. — **Van Biervliet, Esquisse d'une Éducation de la Mémoire. p. 117.** 1. Komplexität des Gedächtnisses. 2. Qualitative Bestimmung des Gedächtnisses. 3. Quantitative Bestimmung des Gedächtnisses. — **É. Peillaube, L'Imagination. Les Images auditives. p. 172.** 1. Die Gehörsvorstellungen. Die stark entwickelte Fähigkeit des inneren Hörens ist eine Eigentümlichkeit des musikalischen Gedächtnisses. Die Gehörsvorstelluugen steigern sich bei Geistesgestörten bisweilen zu Hallucinationen. Im Traume sind Gehörsvorstellungen nicht selten. 2. Das innere Wort. Über die Natur des „inneren Wortes" bestehen verschiedene Meinungen. Nach Egger besteht dasselbe in einer

Gehörs-, nach Stricker in einer Bewegungsvorstellung. In Wahrheit finden sich im inneren Worte auditive und motorische Vorstellungen vereinigt. — **Charles Huit, La Philosophie de Ballanche. p. 50.** Darstellung der geschichtsphilosophischen Grundsätze des Philosophen Ballanche, der Gott in die Geschichte wieder zurückzuführen suchte, woraus ihn die Gottlosigkeit des 18. Jahrhunderts verbannt hatte. Die Geschichte der Menschheit wird gekennzeichnet durch die termini: Fall, Sühne, Wiederherstellung. — **Piat, Les Causes d'après Aristote. p. 190.** Durch eine genaue Prüfung der in Betracht kommenden aristotelischen Texte wird gegen Zeller der Nachweis geführt, dass an der Vierzahl der Ursachen festzuhalten ist. — **Xavier de Moisaut, Une Philosophie de l'Imitation. p. 334.** Darlegung und Kritik der von Tarde aufgestellten Lehre von der Imitation als dem Grundgesetze des sozialen Lebens. — **N. Vaschide: Le Temps de réaction simple des sensations olfactives. p. 198.** Nachdem der Vf. gegen die Versuche von Beaunis, Buccola und Moldenhauer über die Reaktionsdauer der Geruchsempfindungen verschiedene Bedenken geltend gemacht hat, teilt er die folgenden Resultate seiner eigenen Experimente mit: 1) Die Reaktionsdauer ist kleiner, als man nach den Angaben der genannten Forscher erwarten sollte. 2) Sie ist grösser beim weiblichen als beim männlichen Geschlechte. 3) Sie hängt ab von Aufmerksamkeit, Uebung, Ermüdung usw. 4) Sie steht im umgekehrten Verhältnis zur Intensität der Empfindung. — *Analyses et Comptes rendus:* Besprechungen philosophischer Novitäten. p. 82, 254, 409.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.** Von E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1903.

17. Bd. 4. Heft: M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Literatur. S. 381. 8. G. Th. Fechner, Zendavesta. 9. Heilmann, Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik Jahns. 10. Akten des V. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München 1900. — **Nik. Petkin, Philosophische Zeitschriften in Amerika. S. 397.** I. The philosophical Review. II. The psychological Review. „Nach meiner bescheidenen Meinung," sagt W. James in seinen »Talks to teachers«, „gibt es keine ‚neue Psychologie', welche diesen Namen verdiente. Was wir haben, ist lediglich die Psychologie, welche zur Zeit Lockes begann, mit etwas Physiologie des Gehirns und der Sinne, etwas Evolutionstheorie und einigen Verfeinerungen der introspektiven Details." Derselbe schreibt: „Die Seele ist eine Entität und wahrhaftig eine von der schlechtesten Sorte, eine scholastische, und dazu noch etwas, was Heil oder Verdammnis treffen soll. Was mich betrifft, so bekenne ich offen,

dass die Antipathie gegen die Seele, mit der ich mich belastet finde, eine alte Herzenshärte ist, von welcher ich nicht einmal mir selbst genügend Rechenschaft geben kann. - - Ich will zugeben, dass wenn Seelen existierten, die wir als Erklärungsprinzip gebrauchen könnten, die formelle Erledigung der vorliegenden Fragen glatter zu Ende kommen würde, während Hirnprozesse und Ideen, mögen sie noch so synchronisch sein, gar keine vermittelnde Wirksamkeit aufweisen. Trotz dieser Zugeständnisse aber greife ich in meinem Psychologisieren niemals zur Seele. Wenige von uns wären imstande, für unser Missfallen adäquate Gründe anzugeben." Newbold gibt zu, dass „der Hirnrindeprozess als solcher allein nicht genügt, um einen mentalen Zustand hervorzubringen, sondern dazu der Mitwirkung eines anderen Faktors bedarf. Diese Hypothese hat aber zu viel Aehnlichkeit mit der alten Seelentheorie, um in der zeitgenössischen Psychologie eine günstige Aufnahme zu finden." C. L. Herrick erklärt es in einer vor dem Psychologischen Verein gehaltenen Rede für „unwissenschaftlich, um nicht zu sagen unmoralisch, mit Ignorierung dessen, was die Beobachter der menschlichen Natur im Freien wissen, auf Grund einiger Tausende Reaktionen im psychologischen Laboratorium etwa den Determinismus aufzustellen oder die moralischen und religiösen Gesinnungen der Menschheit in Modifikationen von Lust und Leid aufzulösen oder auch die Berechtigung jener instinktiven Metaphysik abzuleugnen, ohne welche der Schulmann vom Geschäftsmann mit Recht als einer angesehen wird, dem es an gesundem Menschenverstand gebricht." — **M. Glossner, Ist die Geschichte Wissenschaft? S. 407.** Nein; gegen einen Artikel der „Monatsrosen" und T. Pesch. Mit der Neuscholastik stimmt auch Schopenhauer. — **M. Glossner, Die Immaterialität der menschlichen Vorstellung. S. 416.** Auch die materiellen Dinge werden von uns immateriell vorgestellt. — **J. a Leonissa, Der erste Klemensbrief und die Areopagitica. S. 419. — A. Fischer-Colbrie, de philosophia culturae. S. 455. — N. del Prado, de Concordia Molinae. S. 476. — E. Commer, de maiestate Pontificis Romani Oratio. S. 493.** Gehalten am Jubiläumstage Leo XIII.

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Freiburg, Herder. 1903.

5. Heft. E. Wasmann, Konstanztheorie oder Deszendenztheorie? S. 544. „Wir haben an einer Reihe von Beispielen gezeigt, dass die systematischen Eigentümlichkeiten, welche die Arten, Gattungen und Familien der Ameisengäste von ihren selbständig lebenden (d. h. nicht myrmekophilen oder termitophilen) Verwandten unterscheiden, als Anpassungscharaktere an die myrmekophile oder termitophile Lebensweise aufzufassen sind. Diese Anpassungscharaktere werden aber nur dann ursächlich verständlich, wenn man eine Stammesentwicklung der systematischen Arten annimmt." Manche systematische

Arten können in Anbetracht ihrer Verwandtschaft zu einer natürlichen Art zusammenzufassen sein. „Diese natürlichen Arten sind in ihren Stammformen von Gott ursprünglich aus der Materie hervorgebracht worden." „Die göttliche Macht und Weisheit zeigt sich in viel hellerem Lichte dadurch, dass sie durch die natürlichen Ursachen einer Stammesentwicklung das Zustandekommen jener äusserst mannigfaltigen morphologischen und biologischen Verhältnisse bewirkte, als dadurch, dass sie die betreffenden systematischen Arten unmittelbar schuf."

3] **Revue thomiste.** Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. 10me année. Paris 1902/03. Bureau de la Revue (Faubourg s. Honoré 222).

A. Farges, L'idée du devoir dans la morale d'Aristote. p. 77. Brochard hatte in einem Artikel der *Revue philosophique* die aristotelische Ethik als rein ästhetisch bezeichnet. Erst Kant habe die Idee der Pflicht entdeckt. Indessen wenn man auch zugeben muss, dass die Moral des Stagiriten der Entwicklung und Ergänzung bedarf, so braucht sie doch nicht umgestossen und durch eine durchaus neue ersetzt zu werden. — *La vie scientifique*: L. van Becelaere, La Philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours, p. 91, 204, 443, 577. Die Philosophie in Amerika. I. Die Kolonialperiode (1607—1765) II. Schottischer Einfluss. III. Einfluss der deutschen Philosophie. Die Transzendental-Philosophie in Neu-England. — L. van Becelaere, Les études sur la psychologie de l'enfant en Amérique.

4] **Razón y Fe.** Revista mensual redactado por Padres de la Compañía de Jesús. Madrid. 1902/03. (Administración: Campomanes 10.) Año 2. Tomos 4—6.

Tomo 4.: J. Espí, La metafísica y la moral empírica. p. 209. I. Die moralische Ordnung des Empirismus verschmäht jegliche Metaphysik. II. Realität der moralischen Ordnung. III. Der Empirismus vernichtet konsequent jegliche moralische Ordnung. — **R. Ruiz Amado, La esfera del arte. p. 284.** „1. Die Nachahmung der Natur ist eine der reichlichsten Quellen des ästhetischen Wohlgefallens, wie unter Zustimmung der Alten und Neueren Erfahrung und Philosophie beweisen." „2. Dieses Wohlgefallen entspringt der dem Menschen angeborenen Neigung zu lernen, gehört also dem höheren Teil der Seele an." „3. Es ist ferner ein reines und uneigennütziges Wohlgefallen und überdies ein dauerndes, da es in einem unendlichen Streben gründet." „4. Dieses Wohlgefallen ist unabhängig von der natürlichen Schönheit der Dinge, deren Nachahmung die Kunst erstrebt."

Tomo 5.: R. Ruiz Amado, La esfera del arte. p. 34. (Schluss.) Das Naturschöne und das Kunstschöne. Das Kunstschöne und die Unabhängigkeit der Kunst. Fehlschluss der Naturalisten. Das Hässliche und seine Zulässigkeit in der Kunst. Das Tragische, das Schreckliche, das Lächerliche. Der eigentümliche Gegenstand der schönen Künste. Das vernünftige und das unvernünftige Wohlgefallen. Bedingungen des Kunstgenusses. Auffassungen von Aristoteles und Kant. Die Selbstsucht und die Sympathie. Die Liebe in der Kunst. Relative Berechtigung des Nackten. — **J. Espí, La metafísica y la moral empírica. p. 283.** (Schluss.) IV. Die Moralsysteme Comte's, Lafitte's und Littré's. Kritik derselben. V. Systeme von Stuart Mill und Herbert Spencer und deren Würdigung. Das Prinzip des Utilitarismus und des Hedonismus.

Tomo 6.: E. Ugarte, Orientación critico-psicológica á principios del siglo XX. p. 47, 188, 480. So staunenerregend die Arbeiten auf empirisch-psychologischem Gebiete seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch sein mögen, sie können sich nicht messen mit den Spekulationen der grossen Scholastiker. I. Neukantische Richtung. „Zurück zu Kant!" eine Unmöglichkeit, ein Rückschritt. II. Positivistische Richtung im Geiste Herbert Spencers. — **N. Noguer, La intervención del estado en los conflictos particulares de patronos y obreros. p. 286.**

Philosophischer Sprechsaal.

Moderne Ansichten über die Weltursache.

Eine grosse Reihe von Gelehrten weist die Spekulationen über eine Weltursache einfachhin ab. Der Grund ihrer ablehnenden Stellung ist das Misstrauen gegen alle Folgerungen, die über das Reich der Erfahrung hinausgehen. Sie suchen allerdings für jedes Geschehnis, das in der Erfahrung gegeben ist, auch eine Ursache, aber diese Ursache muss selbst wieder innerhalb der Welt der Erfahrungen liegen. Was über die Erfahrung hinausgeht, wird aus dem Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis ausgeschlossen und in das Reich der Phantasie, der Einbildung, oder des religiösen Glaubens verwiesen. So insbesondere die Annahme einer ersten Ursache, einer Weltursache (*causa prima*).

Es gibt aber auch andere, welche dem Drängen ihrer Vernunft nicht widerstehen können und die Schwelle der Transzendenz überschreiten. Bei den Vertretern der Wissenschaft, die mit dem Glauben Hand in Hand geht, ist das etwas Selbstverständliches. Von ihnen ist deswegen hier nicht die Rede. Bedeutungsvoller ist es, dass Vertreter der rein positiven Wissenschaft und Vertreter der antichristlichen Spekulation auf rein wissenschaftlichem Wege zur Erstursache emporsteigen und ihre Existenz als Ergebnis wissenschaftlichen Denkens proklamieren. Der Ruf nach Transzendenz wird immer lauter. Das ist das Erste, was uns an diesen Versuchen bemerkenswert ist. Das Resultat jener Versuche reicht nach Vernünftigkeit und Erhabenheit bei weitem nicht an die christliche Gottesidee heran. Das ist die zweite Beobachtung, die sich uns aufdrängt. Wir stellen dies vor allem fest bei Ratzenhofer, bei Eduard v. Hartmann und bei Reinke.

1. Ratzenhofer[1]) geht von dem richtigen Grundgedanken aus, die Einheit der Welt, die Zusammenordnung von Stoff und Kraft, Geist und Natur und ihre Einwirkung auf einander sei nur aus einer einheitlichen Ursache zu erklären. Aber er fasst einerseits diese Einheit zu eng und nimmt den Nachweis derselben nicht ernst genug, andererseits macht er auch den Schluss auf den Weltgrund zu leicht.

Wenn R. den Unterschied zwischen Kraft und Stoff verneint, so ist er damit noch nicht ein prinzipieller Gegner der christlichen Weltanschauung. Wenn er aber auch die Identität von Substanz und Accidens, Tatsächlichkeit und Tätigkeit behauptet und das Denkbedürfnis nach einem Träger der Kraft ein Vorurteil nennt, so lehrt er einen Monismus, der weiter geht als der christliche. Nach seiner Auffassung ist das einzig Positive d. i. Wirkliche in der Welt

[1]) Der positive Monismus, Leipzig 1899.

die Kraft oder die Energie. Wirken aktuelle Kräfte einander entgegen (vgl. z. B. den Zug zweier gleich schweren Wagschalen), so entsteht die potentielle Energie oder die aufgespeicherte Kraft. Wirken potentielle Energien nach den drei Dimensionen des Raumes, so erlangen sie ein Volumen und erscheinen uns als das, was wir Körper nennen. Es entsteht so die Vorstellung von stofflichen Trägern der Kraft. Und das ist die Ursache jenes Denkfehlers, wonach wir überhaupt zur Tätigkeit einen Träger, die sog. Substanz, suchen. Die „Metaphysik" legt deshalb allen „Erscheinungen" die „Substanz" zu grunde. Diese steht aber durchaus in „ungeklärter Beziehung zur Kraft" oder zur „ewigen Bewegung".

Entweder versteht R. unter Kraft (= ewiger Bewegung) die ewig tätige Urkraft, die er als Urwesen statuiert[1]), oder aber er meint die in der Erfahrungswelt wirksamen Kräfte, über deren „Ewigkeit" man allerdings zum mindesten noch streiten kann. Doch sehen wir von diesem Punkte ab. Nur das Verhältnis von Kraft und Substanz interessiert uns. Das Verhältnis der Urkraft zur Substanz in der Erfahrungswelt könnte allerdings nur das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpfe sein, d. h. die Substanz könnte nur aus dem Nichts hervorgebracht sein. Die Beziehung der Substanz zur Kraft in diesem Sinne ist allerdings ungeklärt, insofern das „Wie" ins Bereich des Geheimnisses gehört. Damit wird aber das „Dass" durchaus nicht in Frage gestellt. Wenn sich auch für die Schöpfung kein Analogon in dem Leben der Natur findet, sie kann deswegen doch keineswegs als unmöglich erklärt werden, weil die Wirksamkeit der Erstursache wesentlich alles Naturwirken und alles erfahrungsmässig gegebene Wirken überhaupt überragt. Die Tatsache, dass es kontingente Substanzen gibt d. h. Substanzen, die nicht aus sich sind, fordert eben, dass sie von der aus sich seienden Erstursache hervorgebracht sind. Auf uns macht die Denknotwendigkeit, Substanzen als Träger der Kräfte, der Eigenschaften und der Tätigkeiten anzunehmen, und die augenscheinliche Evidenz, mit der ein Unterschied zwischen dem Wirkenden und dem Wirken, der Tat und dem Täter, dem Ding und seinen Eigenschaften uns einleuchtet, einen solchen Eindruck, dass wir trotz der Denkschwierigkeit, die das „Wie" uns bietet, das „dass" der Schöpfung annehmen. Anderen scheint diese Schwierigkeit, aber mit Unrecht, so gross, dass sie um ihretwillen die Substantialität aufgeben und jenes Denkbedürfnis als Vorurteil erklären. Freilich vergessen sie dabei, dass der Inhalt einer allgemeinen Denknotwendigkeit nur aus den entscheidensten Gegengründen in Zweifel gezogen werden kann. Die Dunkelheit in dem „Wie" der Schöpfung aber ist ein solcher Grund keineswegs. Ebensowenig aber ist es die „ungeklärte Beziehung", in der die geschaffene Substanz zu den von ihr hervorgebrachten Tätigkeiten und zu den von ihr getragenen Eigenschaften steht. Diese zweifache Beziehung nämlich hauptsächlich ist es, die insbesondere Paulsen und Wundt Anlass geben, den Substanzbegriff fallen zu lassen. Paulsen kann sich nicht denken, welchen Inhalt denn die Substanz habe, wenn wir von ihren Eigenschaften absehen. Was bleibt von der Substanz und für die Substanz übrig, wenn wir alle Eigentümlichkeiten von ihr wegdenken? Das ist die Frage, die vor allem Paulsen sich stellt. Gutberlet gibt darauf die Antwort, die Substanz sei der notwendige

[1]) S. unten.

einfache d. h. in sich konzentrierte Träger von Accidentien mit einem Sein, das dem der Accidentien als der Aeußerung und Enthüllung dieses Seins analog sei.[1]) Wundt hebt den Widerspruch hervor, der zwischen der Substanz als dem Beharrenden und ihrer Tätigkeit als dem Wechselnden besteht. Wie kann Tätigkeit vom Untätigen ausgesagt werden, Wechsel vom Beharrenden? So lautet seine Frage. Gutberlet löst den angeblichen Widerspruch. „Die Substanz ist nichts Träges, Ruhendes, sondern ein Kräftiges, Tätiges, das freilich seine Kraft und Tätigkeit nicht immer, nicht ganz, nicht stets aktual entfaltet. Sie erleidet insofern keine Veränderung, als ihre Substantialität verharrt, oder auch als in ihr keine aktuale Kraft entfaltet wird, die nicht dem Vermögen nach in ihr vorhanden war: aber sie erleidet Veränderungen, insofern sie von einer Zuständlichkeit und Tätigkeit zur anderen übergeht.“ [2]) Der eigentliche Grund des Substanzbegriffes, sagt Schell[3]), ist nicht „ein inhaltliches Wesen von unantastbarer Gleichförmigkeit, zu dem die einzelnen Bestimmungen in der Weise einfacher Addition und Subtraktion hinzukommen, ohne es selbst bis auf den tiefsten Grund zu durchdringen, wie Farbe, Wärme, Gestalt u. dgl. die körperliche Substanz, wie jede Vorstellung, Einsicht, Leidenschaft, Entscheidung die ganze Seele durchdringen. Vielmehr bedeutet die Substanz jene tatsächliche Wirklichkeit, welche in numerischer, individueller oder persönlicher Einheit fortbesteht, wenn sich auch die inhaltlichen Bestimmungen des Wesens durch eigene Tätigkeit und fremde Einflüsse noch so gewaltig ändern.“

Es geben demnach die „ungeklärten Beziehungen“ der Substanz zur Kraft nicht einfachhin das Recht, alles als Kraft zu betrachten und dann leichthin die in der Erfahrung gegebene Kraft als eine Erscheinung (*phaenomenon*) aufzufassen, der eine transzendente Urkraft als Ding an sich (*noumenon*) entspricht. Denn diese ist der Gott Ratzenhofers. Diese transzendente Urkraft als Ding an sich würde auch die Ununterschiedenheit von organisch und unorganisch, körperlich und geistig verlangen. Denn wenn sie zu allen Erscheinungen das Ding an sich ist, können diese Dinge nicht wesentlich verschieden sein. Tatsächlich rühmt sich denn auch Ratzenhofer der Ueberwindung des Dualismus zwischen Schöpfer und Geschöpf, Natur und Geist, Organischem und Unorganischem, Kraft und Stoff, Substanz und Tätigkeit. So ist sein System in der Tat ein Monismus. Es gibt nur Eines (*monon*), die Urkraft, und die unendlich variablen Erscheinungsarten dieses Einen. Mit den verschiedenen Gegensätzen glaubt R. zugleich auch den Materialismus und die Teleologie überwunden zu haben.

Den Materialismus hat R. allerdings insofern „überwunden“, als er nicht mehr einen Unterschied macht zwischen Stoff und Kraft. Insofern aber der Materie der Organismus, die Seele und der Geist gegenübersteht, insofern mechanische Bewegung etwas Andres sein muß als Leben, als Denken und Wollen, insofern liegt in seinen Sätzen keine Ueberwindung des Materialismus, sondern wir möchten sein System sogar am liebsten einen energistischen Materialismus nennen. Das innerliche Umbilden durch die seelische Tätigkeit z. B. die Umbildung von Schallwellen in ein Klangbild, die Nachbildung der äußeren Welt durch die Gedanken sind doch von mechanischer Tätigkeit wesentlich verschieden.

[1]) Der Kampf um die Seele, Mainz 1899 S. 85. — [2]) A. a. O. S. 93. — [3]) Gott und Geist. II. Paderborn 1896 S. 74.

Welch eine Gedankenverirrung, zu behaupten, das Denken nur um des Erkennens willen und das Wollen nur um der Tugend willen seien nur graduell verschieden von der Anziehung und der Abstoßung der Naturkräfte und stelle nur verschiedenartige Erscheinungen des nämlichen Dinges an sich dar. Wie unbeweisbar endlich ist auch die Annahme, vitale Vorgänge seien nur ein höherer Grad von chemischen Erscheinungen. Wer den Satz leugnet: *Omnis cellula a cellula* oder: *Omne vivum e vivo* geht gegen jede Erfahrung hinaus. Materialistisch ist auch die angebliche Ueberwindung der Teleologie. Denn dem Materialismus ist es eigen, die Zweckursache zu leugnen und nur mechanisch wirksame Ursachen anzuerkennen. Die teleologische Weltanschauung rechnet mit einem Ziele (τέλος), das erreicht werden soll, mit einer Vernunft (λόγος), die dieses Ziel erkennt, und mit einem Willen, der dieses Ziel will. Eine unvernünftige Kraft kann sich kein Ziel geben (*finis praesupponit causam intelligentem).* Wollte demnach der positive Monismus einen Triumph über die Teleologie feiern, so müßte er zunächst nachweisen, daß es in der Welt keine Zielstrebigkeit gibt, sondern nur ein Kräfteresultat, das nicht von einer Vernunft erkannt und von einem einheitlichen Willen gewollt wird. Der positive Monismus kennt nämlich nur das Walten der Kraft. Daraus erklärt sich allerdings das Resultat der Kraft im einzelnen Fall, auch ein Resultat als Wirkung einer Kräftekomplikation, aber nimmer jene Eigentümlichkeit des Resultates, daß der einzelne Organismus und die gesamte Weltentwicklung sich als das Vollkommene aus dem Unvollkommenen darstellt. Wo das Vollkommene in jedem einzelnen Falle als Endresultat im voraus schon sicher erkannt wird (Kern und Baum), wo eine ganze Reihe von verschiedenartigen Ursachen so zusammenwirken, daß stets und ständig das nämliche vollkommene Resultat als Endeffekt auftritt (Licht, Luft, Boden, Wasser, Triebkraft des Kerns), wo im Gange der Erdentwicklung eine stetige Vervollkommnung bis zur Ermöglichung organischen Lebens, im Pflanzen- und Tierreich eine ständige Verbesserung der Arten konstatiert wird, ist nicht allein ein Resultat zu erklären, sondern auch die Stetigkeit des Resultates trotz der großen Zahl der konkurrierenden Ursachen und die Vollkommenheit des Resultates. Dazu aber bedarf es der Annahme einer allwaltenden Vernunft, die jenes Resultat vorauserkennt und vorausbestimmt. Die ausübende blinde Urkraft genügt zur Erklärung nicht.

2. Gerade die Vernunft und den Willen glaubte Hartmann[1]) in Gott festhalten zu müssen, weil die Ordnung und die Zweckstrebigkeit in der Welt anders nicht ausreichend erklärt sei. Aber während er so den Gottesbegriff Ratzenhofers ergänzt, nimmt er ein anderes hinweg. Er meint nämlich, es genüge zur Welterklärung eine geistige Substanz, die als Substanz außerhalb der Welt stehe (Transzendenz), deren Tätigkeit aber das Weltwirken sei. Es ist nicht der Pantheismus der gewöhnlichen Art, den Hartmann vertritt. Er nimmt außer der Summe der Weltdinge etwas Wirkliches an und zwar etwas Geistiges, nämlich die göttliche Substanz. Allein in Gott nichts zu sehen, als die reine Substantialität, die schließlich nichts weiter ist als die reine Potentialität, heißt der Abstraktionskraft doch viel zumuten.

Hartmann leugnet die Substantialität der Weltdinge. Es gibt nach ihm nur ein göttliches Wirken in der Welt, nicht irgend etwas Wirkendes. Es fragt

[1]) Philosophie des Unbewußten Bd. II; Religion des Geistes.

sich also zunächst, woher denn Hartmann seinen Substanzbegriff habe, wenn es wirkliche und der Erfahrung zugängliche Substanzen gar nicht gibt? Der Geist nimmt seine Vorstellungen und Begriffe, durch die er das Weltbild und die Welterklärung wiedergibt, doch aus der Erfahrungswelt. Wie aber, wenn innerhalb dieser Welt Substanzen nicht existieren?

Es gibt in der Welt Tätigkeit. Das steht nach Hartmann fest. Wie aber eine ruhende Substanz, die reinste Möglichkeit, Ursache der Tätigkeit sein soll, ist nicht einzusehen. Die Tätigkeit kann niemals aus der bloßen Tatsächlichkeit abgeleitet werden. Innerhalb der Erfahrungswelt bedarf es jedesmal einer Anregung, wenn eine Substanz in Tätigkeit übergehen soll. Sogar der freie Wille, eine Kraft der Seelensubstanz, kann ihrer nicht entbehren. Unser Denken verlangt aber eine oberste Ursächlichkeit, die selbst der Anregung nicht bedarf. Diese Ursächlichkeit nun kann unmöglich eine bloße Substantialität sein. Man müßte sonst vergeblich eine Antwort auf die Frage suchen: Wie kommt diese Substanz zur Tätigkeit, wenn sie nicht von Ewigkeit her tätig ist? Ferner bietet die Hartmannsche oberste Weltsubstanz noch die andere unlösbare Frage: Wie kann sich aus der vollständig ruhenden außerweltlichen ewigen Substanz innerweltliche zeitlich-räumliche Tätigkeit entwickeln?

Endlich ist die Zurückführung der Ordnung und Zielstrebigkeit in der Welt auf eln unbewußtes Denken und Wollen des außerweltlichen Gottes, das nur im Menschen zu einem bewußten wird, ein neues Rätsel anstatt der Lösung eines Rätsels. Sobald das bewußte Denken nicht bloß die Sicherung des eigenen Daseins gegen fremdes Dasein zum Zweck hat [1]), sondern auch die Nachbildung der Welt durch bewußte, besessene und genossene Geistestätigkeit, bleibt es unverständlich, daß Gott nicht auch die Welt und die Weltdinge nach Art, Ursache und Zusammenhang in bewußtem Denken in sich umschließt. Es würde ihm eine Vollkommenheit fehlen, die der geschöpfliche Geist besitzt. Selbstverständlich ist zu beachten, daß Gott nicht im Nachbild die Welt in sich umfaßt, sondern im Urbild und Vorbild, das er selber ist.

Hartmann stimmt mit Ratzenhofer überein in der Annahme einer Wesenseinheit von Gott und Welt. Es sind beide Pantheisten, wenn auch nicht im landläufigen Sinn. Einen tiefgreifenden Unterschied in ihren Ansichten bildet die nähere Bestimmung des göttlichen Wesens, soweit es überweltlich (transzendent) ist. Nach Hartmann ist es Substanz, nach Ratzenhofer ausübende Urkraft. Der Gott Hartmanns denkt und will, wenn auch unbewußt, der Gott Ratzenhofers entbehrt dieses Vorzuges ganz und gar.

Für den wesentlichen Zusammenschluß von Gott und Welt führt Hartmann unter vielen anderen Gründen namentlich einen an, der besondere Beachtung verdient. Er meint, sobald Gott durch das Bewußtsein, also durch ein eigenes überweltliches Leben und nicht bloß durch ein überweltliches Sein von der Welt getrennt sei, könne man der Annahme eines unheilvollen Dualismus zwischen Gott und Welt nicht entgehen. Das Wirken Gottes auf die Welt sei dann ein unnatürliches, gewalttätiges und magisch-zauberhaftes. Diese Schwierigkeit Hartmanns wird hinfällig, wenn der Dualismus zwischen Gott und der Welt nicht als Gegensätzlichkeit, sondern einzig und allein als Unterschieden-

[1]) Dies behauptet Hartmann, aber ohne triftigen Grund.

heit gefaßt wird. Zwischen Gott und der Welt besteht der natürliche Zusammenhang des Geschaffenen mit dem Schöpfer. Wenn es Hartmann demgegenüber unbegreiflich findet, es sei etwas geschaffen, also in Sein und Existenz völlig abhängig, und doch auch wieder selbständig als Träger eigener Wirksamkeit, so hat er das Eine für sich, daß im Naturwirken Aehnliches nicht geschieht, aber das andere gegen sich, daß Gottes Wirken über das Naturwirken wesentlich erhaben sein muß, und daß wir uns der Denknotwendigkeit nicht entziehen können, es seien die Weltdinge wirkliche Dinge d. h. Zentren von Tätigkeit als deren Träger und Empfänger, Zentren in ursächlicher Beziehung und in Zweckbeziehung, beides aber in Abhängigkeit von der *causa prima*.

3. Reinkes [1]) Ansicht ist der Hartmanns und Ratzenhofers diametral entgegengesetzt. Er hält den Monismus für einen verfehlten Versuch, die Welt zu begreifen. In der Trennung intelligenter Kräfte und blind wirkender Energien sei der Dualismus als Grundlage einer vorurteilslosen Weltansicht gegeben. Nach seinem Dafürhalten ist gemäß den Gesetzen der Kausalität das Dasein Gottes so sicher wie das Dasein der Natur. Gott ist der Welt transzendent und immanent zugleich. „Er lebt in der Natur, wie der Geist des Erfinders und des jeweiligen Anfertigers in jeder Maschine. Er steht aber den Organismen und damit der Natur auch transzendent gegenüber wie Edison dem einzelnen Telephon gegenüber transzendent dasteht.“ [2]) Reinke nimmt also einen von der Welt unterschiedenen denkenden und wollenden Gott an. Damit tritt er dem Pantheismus jeglicher Art entgegen.

Im übrigen aber erreicht er den christlich-monotheistischen Gottesbegriff nicht. Gottes Intelligenz und Macht sei größer als die des Menschen, das ist die höchste Bestimmung des göttlichen Wesens, zu der er wissenschaftlich gelangen möchte. Gott als Schöpfer zu erkennen, wenn Erschaffen so viel heißen soll als durch einen bloßen Willensakt allem Seienden Inhalt und Dasein geben, vermag Reinke nicht. Er glaubt deswegen an einem Schöpfungsbegriff nicht festhalten zu können, weil wir das Gesetz der Erhaltung als das umfassendste Naturgesetz kennen. „Das Gesetz sagt aus, daß der im Universum vorhandene Vorrat von Energie und Materie unveränderlich ist“. [3])

Der Gottesbegriff Reinkes ist demnach in seiner höchsten Bestimmung nur der Begriff eines vernünftigen und mächtigen Weltbaumeisters.

Reinke setzt also dem ewigen Gott die ewige Materie und die ewige Kraft gegenüber. Er wird daher von dem Vorwurf Hartmanns getroffen, eine Einwirkung Gottes auf die Welt sei die Einwirkung eines Fremden auf etwas Fremdes. Es müßte Reinke konsequent nach einem Prinzip suchen, das über Gott steht, und die Tätigkeit Gottes auf die Ausnutzung der vorhandenen Materie und Kraft hingeordnet hat. Wenn Materie und Kraft nicht auch selbst freies Werk des Geistes sind, dann sind sie in ihrer Existenz unverständlich. Sie müßten dann aus sich selbst erklärt werden. Das könnte z. B. der Stoff nicht, weil er als bloße Tatsächlichkeit und nicht auch Tätigkeit sich nicht selbst Erklärungsgrund sein kann, und weil ihm alle Eigentümlichkeiten fehlen,

[1]) Die Welt als Tat, Berlin 1901. — [2]) S. 483. So kann auch ein Deist sprechen. Reinke steht tatsächlich, wie sich weiter ergeben wird, dem Deismus sehr nahe. — [3]) S. 495.

die auf eine Ewigkeit und Notwendigkeit hinweisen. Nur die vollkommenste Tätigkeit ist aus sich selbstverständlich. Die vollkommenste Tätigkeit ist aber die raum- und zeitlose Aktualität des Denkens und Wollens. Das Räumliche und Zeitliche, mag es nun der Stoff oder die Kraft sein, bedarf der aktuellen Anregung, um sich zu verändern, um aus der Ruhe in die Tätigkeit oder aus einer Tätigkeit in die andere überzugehen. Beides, sowohl die Veränderung wie auch die Anregungsbedürftigkeit weisen darauf hin, daß Kraft und Stoff nicht in sich selbst gründen. Alles aber, das in seinem Sein und in seiner Existenz nicht aus sich selbst begründet werden kann, muß auf jene oberste Tätigkeit als Ursache zurückgeführt werden. Der Schöpfungsbegriff ist allerdings ein sehr schwieriger; aber die Unveränderlichkeit der Summe von Kraft und Stoff spricht nicht dagegen. Die Wirklichkeit dieser Unveränderlichkeit beweist noch nicht ihre Notwendigkeit und am allerwenigsten die Unabhängigkeit der Kraft und des Stoffes von Gott auch nur ihrer Existenz nach.

Mit dem Monismus ist gegen Reinke die Erklärung der Welt aus einem Urprinzip zu betonen. Mit Ratzenhofer gegen Hartmann, daß dieses Urwesen nicht bloße Substanz ist, sondern substantielle Tätigkeit; mit Hartmann gegen Ratzenhofer, daß dieses Urwesen denkt und will; mit Reinke gegen Hartmann, daß es bewußt denkt und bewußt will, daß es also geistige Tätigkeit ist; mit Reinke gegen den Monismus endlich, daß es von der Welt wesentlich verschieden ist. So würden uns die genannten Denker in ihrer Gesamtheit die einzelnen Bestandteile zu dem christlich-monotheistischen Gottesbegriff liefern.

Mainz. **Ph. Kneib.**

Miszellen und Nachrichten.

Zend-Avesta. Es könnte auffallen, dass zwei Philosophen, welche wie Himmel und Hölle von einander abstehen, der sittlich ernste Naturforscher Fechner und der phantastische Apostel des Uebermenschentums Nietzsche, beide ihre Weltauffassung durch den geheiligten Namen des Parsismus charakterisiert haben; das Bedenken verschwindet aber, wenn man sieht, dass diese Namen nur äusserlich diesen modernen Systemen als Etiketten aufgeklebt sind. Denn die Lebensweisheit des Zarathustra mit ihrer mehr physischen als sittlichen, geradezu abergläubischen Moral steht in diametralem Gegensatz zu der Heidenmoral Nietzsches, und der Dualismus des Zend-Volkes ist das gerade Gegenteil von dem zur Weltauffassung erhobenen psychophysischen Parallelismus Fechners, dem Geistiges und Leibliches, auch weiterhin Göttliches und Geschöpfliches nur die zwei Seiten desselben Eins, ungefähr wie die konvexe und konkave Seite eines Kreises sind.

Wenn wir den Gegensatz zwischen Fechner und Nietzsche als den von Himmel und Hölle bezeichnen, so ist das nicht zu stark; denn Nietzsche ist der ausgesprochenste Antichrist, während Fechner durch seine Spekulation das Christentum zu stützen glaubt, es der modernen Welt in einer ihr mehr sympathischen Weise darzulegen unternimmt. Dies ist seine ausgesprochene Tendenz, welche er in seinem bedeutendsten philosophischen Werke Zend-Avesta verfolgt; ob es ihm freilich gelungen, ist eine andere Frage. Dieselbe tritt gebieterisch an uns heran in dem Augenblicke, wo nach dem Tode Fechners dieses Werk in neuer Auflage erscheint, und zwar wie man versichert als Helfer in der Not.[1])

Dass der Herausgeber nach fünfzig Jahren des ersten Erscheinens der beiden naturphilosophischen Schriften Fechners „Nanna“ und „Zend-Avesta“ dieselben in neuer Auflage erscheinen lässt, hatte, wie er bemerkt, nicht nur einen historisch philosophischen Grund, sondern noch mehr einen sachlichen; denn es „ist gerade die Hauptfrage der Untersuchung, die psychophysische Weltauffassung, aktueller als je, und das Fundament des sog. Parallelismus finden die Streitenden hier mit voller Umsicht gelegt.“

[1]) Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung. Von G. Th. Fechner. 2. Auflage, besorgt von K. Lasswitz. 2 Bde. Hamburg und Leipzig, Voss. 1901.

Wie nämlich F. in der „Nanna“ die Beseeltheit der Pflanzen zu erweisen gesucht, so will er in „Zend-Avesta“ die Beseeltheit der Himmelskörper, der Erde, ja aller Wesen und der ganzen Welt von naturwissenschaftlichem Standpunkte aus dartun. Von demselben Standpunkte aus sucht er dann auch die Unsterblichkeit („die Dinge des Jenseits“) plausibel zu machen.

Mit der Beseeltheit der ganzen Welt glaubt er den alten Glauben der Menschheit wieder herzustellen, jedenfalls will er keinen dem Christentum feindlichen Pantheismus, wie es nach seiner eigenen Versicherung scheinen könnte, behaupten.

Doch kommt es vor allem auf seine Beweise an: und diese sind keine naturwissenschaftlichen, sondern beruhen lediglich auf Analogien, auf Uebertragung menschlicher und physikalischer Verhältnisse auf Gebiete, wo die Beobachtung versagt oder das Gegenteil beweist, denn von einer seelischen Aeusserung ist bei anorganischen Wesen nie etwas beobachtet worden, sondern immer und überall das Gegenteil; es verlangt also die wissenschaftliche Methode, die seelischen Funktionen bei ihnen als Dichtung abzuweisen. Und dies um so dringlicher, wenn diese Dichtungen sich zu so abenteuerlichen Phantasien versteigen, wie wir sie bei Fechner finden. Die Atmosphäre z. B. ist ihm die feste Hülle, welche den Hirnschädel der Erde vertritt, wobei er freilich wieder die Einschränkung macht, dass sie kein so eingeschränktes Gehirn nötig habe.

Am allerwenigsten entspricht es wissenschaftlicher Methode, die Parallelismusfrage durch die psychophysische Weltauffassung lösen zu wollen: denn das heisst Sicheres durch Zweifelhaftes, Erdichtetes begreiflich zu machen. Im Menschen liegt uns das Verhältnis von seelischen und physischen Phänomenen klar zu tage: ob aber ausser den Menschen und Tieren ein solches Verhältnis überhaupt besteht, ist zum mindesten zweifelhaft. Es einfach gegen alle Erfahrung annehmen und es weiter als ein allgemeines, wesentlich notwendiges aufzustellen, worunter auch das im Menschen zu subsummieren sei: ist doch der Gipfel der Willkür und Unwissenschaftlichkeit.

F. will keinen unchristlichen Pantheismus, aber sein Gott ist nur eine Weltseele, die ganz und gar an den Stoff gebunden ist. Es gibt darnach nur ein Weltindividuum: die einzelnen Menschen sind Bestandteile der einen Weltsubstanz. F. glaubt diese Alleinheit mit der Individualität der einzelnen Weltwesen vereinigen zu können. „Schliesst denn überhaupt irgend eine Sonderung in Individualitäten die Verknüpfung in einer höheren Individualität aus? Setzt sie nicht vielmehr überall solche voraus? Wie individuell ist die Säule des Tempels gestaltet, geartet in Bau, Schmuck, Zweck, anders geartet als alle anderen Glieder des Tempels; doch ist sie nur ein untergeordnetes Glied des ganzen Tempels ... doch was wäre auch der Tempel ohne die Säulen?“ „Gibt es wohl

zwei menschliche Individuen, deren Individualität im geistigen Gebiete so weit abwiche, die so rein gegen einander abgeschlossen wären . . . als die Gebiete der Farben und Töne? . . . Und dennoch ist das ganze Reich der Farben und das ganze Reich der Töne durch einen höheren Geist in uns verknüpft; die Farbe weiss nichts vom Tone, der Ton nichts von der Farbe, aber ich, der höhere Geist, weiss von Farbe und Ton zugleich."

Gerade diese Beispiele beweisen, dass eine aus mehreren Individualitäten zusammengesetzte Individualität widersprechend ist: nur in dem Masse, als die Einzelindividuen ihre Selbständigkeit verlieren, können sie zu einem Individuum zusammenfliessen, und mit der Selbständigkeit der Teilindividuen nimmt die Individualität des Ganzen ab. Die Säule kann wohl als Individuum betrachtet werden, aber der Tempel ist nur ein künstliches Aggregat, das menschliche Individuum vereinigt wohl in sich Gehörs- und Gesichtsempfindungen; diese sind aber keine Individuen, sondern Accidentien. Solche können nicht nur, wenn sie disparat, sondern auch wenn sie einander direkt entgegengesetzt sind, wie Lieben und Hassen, Bejahen und Verneinen, in einem einzigen Individuum sich finden.

Nicht glücklicher ist F. mit den Beweisen für die Unsterblichkeit.

„Wenn ich das Auge schliesse, und das sinnliche Bild erlischt, erwacht dann nicht statt seiner das geistigere der Erinnerung? Und wenn mich vorher der gegenwärtige Moment der Anschauung ganz befing, ich sah zwar alles hell und stark, doch immer nur, wo ebenda und wie sich's eben aufdrang, so fängt jetzt die Erinnerung alles dessen, was die Dauer meiner Anschauung umfasste, im Einzelnen wohl weniger hell, im Ganzen lebendiger und reicher, selbst kräftig an, in mir zu leben und zu weben und zu verkehren mit allem Andern, was durch frühere Anschauungen und andere Sinne er immer in mich eingegangen ist.

„Wenn ich nun das Auge im Tode schliesse, und mein sinnliches Anschauungsleben erlischt, wird dann nicht auch statt seiner ein Erinnerungsleben im höheren Geist dafür erwachen können? . . . So wahr aber mein Anschauungsleben das eines selbständig in ihm sich fühlenden und unterscheidenden Wesens war, so wahr wird es auch noch das Erinnerungcleben sein müssen." (S. 191.)

„Sieh zu, schon jetzt je fester sich einmal alle Sinne schliessen vor dem Aeusseren, je mehr ich mich zurückziehe in die Verdunkelung des Aeusseren, um so wacher, heller wird das Erinnerungsleben, das längst Vergessene fällt mir wieder ein. Der Tod tut aber nichts anders, als die Sinne ganz fest, auf immer schliessen, so dass auch die Möglichkeit des Wiedererwachens erlischt. So tief ist kein Augenschluss im Leben, so hell kann auch kein Erwachen von Erinnerungen sein, als es im Tode sein wird . . . Alle Kraft, die sich zwischen deinem dies-

seitigen Anschauungs- und Erinnerungsleben teilt, fällt im Jenseits deinem Erinnerungsleben allein zu; denn nur eben darum ist dein jetziges Erinnerungsleben so schwach, weil das Anschauungsleben hienieden den grössten Teil der Kraft, die auf dich vom höheren Geiste verwandt wird, in Anspruch nimmt." (S. 196.)

Aber dabei ist übersehen, dass auch unsere Erinnerung an das Sinnenleben gebunden ist, dass z. B. durch Verletzung des Gehirns die Erinnerung vollständig verloren gehen kann. Und gar nach Fechner gehören Psychisches und Physisches so wesentlich zusammen, wie die konvexe und die konkave Seite des Kreises.

Dieses Bedenken ist auch F. nicht entgangen; aber die Lösung befriedigt wenig. „Könnten wir nicht auch dereinst, ohne ganz leiblos zu werden, wie es ebenso wenig unsere Erinnerungen sind, doch in einer freieren materiellen Existenzweise gemeinschaftlich die irdische Natur erfüllen und uns selbst darin begegnen; also dass wir doch verhältnismässig des beengenden und trennenden Leibes entkleidet schienen? ... Die allgemeine Natur ist ebenso gut noch als allgemeine Unterlage dazu da, als das Gehirn für unsere Erinnerungen." (S. 201 f.)

Das sind Phantasien, jedenfalls blosse Möglichkeiten. Zum Erinnern reicht aber nicht die blosse Existenz einer materiellen Unterlage hin, sondern eine substantiale Einigung der Seele mit derselben. Der „geistige Leib" des Paulus, auf den sich F. beruft, ist der Seele nicht in der allgemeinen Natur gegeben, sondern muss ihr von der Allmacht Gottes erst bei der Auferstehung gegeben bzw. wiedergegeben werden.

Ebensowenig berechtigt ist die Berufung F.'s auf den hl. Augustiuus, der erzählt, wie der fromme Arzt Gennadius durch ein Traumgesicht von den Zweifeln über die Möglichkeit des Fortlebens der Seele nach dem Tode von einem Engel im Traume befreit wurde: „Wie die Augen deines Leibes jetzt, da du im Bette liegst und schläfst, untätig und unwirksam sind, und dennoch jene Augen, mit denen du mich siehst und dies ganze Gesicht wahrnimmst, wahrhaftig sind, so wirst du auch nach dem Tode alsdann, wenn die Augen deines Leibes nicht mehr tätig sind, doch noch eine Lebenskraft zum Leben und eine Empfindungskraft zum Empfinden haben. Lass dich also in keinen Zweifel mehr ein, ob nach dem Tode ein anderes Leben sei." — Und der hl. Augustin bemerkt, dass nach des frommen Mannes Aussage ihm aller Zweifel benommen wurde. „Und wer belehrte ihn wohl anders, als die Vorsicht und Erbarmung Gottes."[1])

Es ist klar, dass die Traumvorstellungen gerade so des Gehirns bedürfen wie die wachen Wahrnehmungen: dass also objektiv der Schluss

[1]) ep. 159.

des „Engels“ nicht stichhaltig ist; aber trotzdem konnte durch Leitung der göttlichen Güte auch durch einen blossen Vergleich ein unbegründeter Zweifel gehoben werden.

Man muss es bedauern, dass F., dem man ein ernstes edles Streben nach Wahrheit nicht absprechen kann, der sehr vorteilhaft gegen so viele andere moderne Philosophen, die mit dem frivolsten Hochmute auf die christlichen Wahrheiten sehen und sie durch ihre absurden Aufstellungen als abgetan bezeichnen, die christliche Philosophie so wenig gekannt hat. Sie würde ihm ganz andere Beweise für das Dasein eines unendlichen Geistes, für die Unsterblichkeit geboten haben. Dieselbe zeigt, dass Geistiges und Leibliches nicht wie die konvexe und die konkave Seite einer Kurve nur begrifflich, sondern real verschieden sind; dass die Seele auch Tätigkeiten hat, in welcher der Körper nicht innerlich, sondern nur äusserlich beteiligt ist. Daraus folgt, dass sie auch ein vom Stoffe unabhängiges Sein besitzt und also auch ohne den Leib nicht völlig aller Lebensfähigkeit entbehrt.

Das Chlorophyll[1]) ist das eigentliche Lebensorgan der Pflanzenzelle. Freilich bezeichnet man auch damit den grünen Farbstoff der Pflanzen, das Blattgrün im Gegensatz zu den im Zellsaft gelösten blau-violetten, roten Farbstoffen, die unter dem Namen Anthocyan zusammengefasst werden. Der grüne Farbstoff kommt nicht gelöst vor, sondern haftet immer am Protoplasma, speziell an dessen hochorganisierten „Plastiden“, die darum Chloropastiden, Chloroplasten genannt werden. Wenn man aber nicht streng scheidet, nennt man Chlorophyll auch die mit Blattgrün gefärbten Bestandteile des Protoplasmas.

Der Chlorophyllfarbstoff lässt sich aus seinen Trägern ausziehen: er fluoresziert sehr schön, erscheint bei durchgehendem Licht smaragdgrün, bei auffallendem purpurrot. Er verschluckt stark die roten Strahlen des Sonnenspektrums, wobei die Zerlegung der Kohlensäure durch die Chloroplasten von Wichtigkeit ist.

Der Farbstoff ist jedoch physikalisch nicht einfach: er lässt sich in eine blaugrüne und eine gelbe (das Etiolin) zerlegen. Letzteres bildet sich in Pflanzen, welche vom Lichte abgeschlossen sind. Die chemische Zusammensetzung ist noch nicht bekannt, nur steht fest, dass er stickstoffhaltig und eisenfrei ist. Letzteres ist darum auffallend, weil ohne Gegenwart von Eisen das Chlorophyll sich nicht bildet; denn ausser Licht und Wärme gehört eine Menge Eisen in den Nährstoffen der Pflanze zu den unentbehrlichsten Bedingungen. Fehlt das Eisen und ist doch genügende Belichtung und Wärme vorhanden, so bilden sich Blätter

[1]) Die neuesten Forschungen über dieses wichtige Organ der Pflanzen von L. Kny bringt „die Naturwissensch. Wochenschrift“ 1903 Nr. 3, einen Auszug Wildermann's „Jahrb. d. Naturw.“ 1902 S. 115 ff.

mit weissen Flecken, die immer grösser werden, bis endlich ganz weisse Blätter auftreten. Es zeigt sich dann bei mikroskopischer Untersuchung, dass bloss „Leukoplasten", farblose Gebilde, vorhanden sind, welche im übrigen dieselbe Struktur wie die Chloroplasten besitzen. Führt man dem Boden eine verdünnte Eisenlösung zu, so ergrünen die Blätter nachträglich.

Leukoplasten und Chloroplasten sind schon in der Eizelle vorhanden und tragen durch successive Zweiteilung zum Aufbau der Pflanze bei. Also auch hier dieselbe Vermehrung wie bei der Zelle und dem Keim.

Wie sehr das Licht für das Ergrünen notwendig ist, zeigt die gewöhnlichste Erfahrung; Gräser, welche durch Steine bedeckt sind, sind gelb; Kartoffeln treiben im dunklen Keller gelbe Keime und wachsen nach den helleren Oeffnungen des Kellers. Mit der Vergilbung geht dann auch eine abnorme Verlängerung der Stengelglieder und Blattstiele und Verkleinerung der Blattflächen Hand in Hand. Am wirksamsten in chemischer Beziehung sind die sog. ultravioletten Strahlen des Sonnenlichtes, welche darum auch chemische Strahlen heissen. Auffallend ist aber, dass bei der Bildung des Chlorophylls alle Strahlengattungen gleich wirksam sind, nur die heller leuchtenden zwischen der Spektrallinie B und C haben eine stärkere Wirksamkeit. Uebrigens verhalten sich die verschiedenen Pflanzengattungen sehr verschieden gegen die Intensität des Lichtes, manche gedeihen nur im Waldesschatten, die Keimpflanzen der Nadelhölzer entwickeln sich ohne Chlorophyll, andere verlangen starkes Sonnenlicht. Eine bestimmte Temperatur ist für alle Vegetation erforderlich, aber mehr Wärme wird für die Bildung des Chlorophylls als zum Wachstum der Pflanze erfordert. In kalten Frühlingen bleiben manche Teile der Pflanze gelblich.

G. L. C. Matthäi schreibt der Temperatur einen stärkeren Einfluss auf die Assimilation zu als dem Lichte. Bei gleichbleibender Beleuchtung steigerte er dieselbe durch Temperaturerhöhung, während das Blatt bei bestimmter Temperatur nur bis zu einem bestimmten Masse assimiliert, welches sich durch Verstärkung der Beleuchtung nicht erhöhen lässt.[1])

Die wesentliche Bedeutung des Chlorophylls für das Leben der Pflanze besteht nun darin, dass es aus anorganischen Stoffen die organische Substanz der Pflanze und damit selbst das Material für den Tierkörper schafft. Alle nichtgrünen Pflanzen müssen ihren Bildungsstoff aus schon organisierter Masse ziehen; die nichtgrünen Pflanzen entnehmen ihren Bildungsstoff als Parasiten lebenden Pflanzen und Tieren, oder als Saprophyten toten Organismen.

Die Tätigkeit der Chloroblasten geht nun zunächst auf Entbindung von Sauerstoff, sodann Auftreten von Stärkekörnern in ihrem Innern, womit eine Zunahme des Trockengerichtes erfolgt. Welches im einzelnen

[1]) *Annals of Botany* 1902.

die chemischen Vorgänge sind, ist noch nicht festgestellt. Nach Baeyr entsteht durch Abspalten von $_2O$ und Kohlensäure (CO_2) und Wasser H_2O Formalaldehyd (das Aldehyd der Ameisensäure) CH_2O und durch Polymerisation Traubenzucker $C_6H_{12}O_6$. Aus dieser Verbindung entstehen Stärke, welche als Reservestoff stark im Pflanzenkörper auftritt und die Cellulose, welche das Gerüst zum Pflanzenkörper liefert. Durch Aufnahme von Stickstoff aus der Salpetersäure des Bodens entstehen dann die Eiweissstoffe.

Der Voluntarismus.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Der Gegensatz zwischen Intellektualismus und Voluntarismus, der in der neuesten Philosophie so schroff hervorgetreten ist, dass er die sonst in der Ablehnung der christlichen Weltauffassung so wunderbar einigen Denker in zwei feindselige Heerlager scheidet, ist mehr oder weniger stark zu allen Zeiten in der Geschichte der Philosophie zu beobachten, ist er doch in der typischen Verschiedenheit des gesamten Geisteslebens begründet. Immer unterschieden sich die Männer des Gedankens von den Männern der Tat und des starken Willens, die Männer des Verstandes von den Gefühlsmenschen; die spekulative wie die mystische Richtung hatte ihre bevorzugten Vertreter, wenn auch nicht in so exklusivem Gegensatze, wie heutzutage die Philosophen des Erkennens und des Gefühles bzw. des Wollens einander gegenüberstehen. In der Blütezeit christlicher Spekulation und Mystik, im Mittelalter, vereinigte ein hl. Bonaventura zarteste Gefühlsinnigkeit mit hoher spekulativer Begabung, auch der Intellektualismus des hl. Thomas ist von gottinniger Frömmigkeit durchwebt, welche freilich klarer in seinem Leben, seinen Predigten als in seiner Philosophie und spekulativen Theologie zum Ausdruck kommt.

Aber innerhalb der mittelalterlichen Spekulation selbst finden wir einen Gegensatz zwischen Bevorzugung des Verstandes und des Willens, welche mit dem modernen einige Ähnlichkeit hat. Scotus betont ganz entschieden die Bedeutung des Willens gegenüber dem hl. Thomas, der der Kraft des Verstandes weit mehr zuschreibt. Die Liebe wird im Seraphischen Orden der leitende Gedanke für Religion und Leben, die Weisheit gilt in der aristotelisch-thomistischen Schule als höchstes Lebensglück und edelste Geistesbeschäftigung. Selbst in der himmlischen Seligkeit ist nach Scotus die Befriedigung des Willens in der Liebe Gottes das Primäre, nach Thomas besteht in dem Schauen Gottes das Wesen der übernatürlichen Glückseligkeit. Gar

manche Sätze der Offenbarung und der Religion überhaupt sowie der natürlichen Sittlichkeit glaubt Scotus nur auf den positiven Willen Gottes begründen zu können, während sie Thomas durch die Vernunft aus der Natur der Sache dartut.

Diese voluntaristisch-positivistische Richtung des Scotus gewann im Nominalismus immer mehr Boden: wir können diese Weiterentwickelung nur als eine Erlahmung der philosophischen Spekulation ansehen, während sie nach der Meinung des heutigen Voluntarismus einen bedeutenden „Aufstieg" bedeutet. H. Siebeck meint, man könne diese Periode nur insofern als eine des „Verfalles" bezeichnen, als der Intellektualismus, der in Thomas seinen Höhepunkt erreicht hatte, abwärts ging. „Der scheinbare Abstieg aber von diesem Gipfel bedeutet in Wahrheit ein erneutes Aufsteigen zu einem Höhepunkte, und zwar zu einem solchen, auf welchem noch die Spekulation unseres Jahrhunderts im unvollendeten Fortgange begriffen ist."[1])

Diese Ehre, der Vorläufer des modernen extremen Voluntarismus zu sein, wird der Scholastiker Scotus entschieden ablehnen; ihm ist es nicht in den Sinn gekommen, den Willen zum Weltgrunde zu machen, die Welt selbst in Willen oder gar Wollungen aufzulösen.

Freilich gibt es eine Richtung in der modernen voluntaristischen Philosophie, welche mit den Scotistischen Anschauungen grosse Verwandtschaft zeigt, indem sie nur eine Bevorzugung des Willens vor dem Verstande namentlich auf sittlichem und religiösem Gebiete proklamiert. Diese höhere Wertung des Willens hat nach Paulsen Kant zur Geltung gebracht, der die Macht der theoretischen Vernunft gebrochen, um die praktische Vernunft, den guten Willen an ihre Stelle zu setzen. Bekannt ist ja der Ausspruch Kants, dass es für ihn kein erhabeneres Schauspiel gebe, als den gestirnten Himmel und den guten Willen.[1])

[1]) Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern. Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik 1898, 112. Bd. S. 179 ff. — [2]) Die Bedeutung Kants formuliert P. so: 1. „Die Philosophie Kants hat das Wesen des Wissens und des Glaubens richtig gefasst. Sie steht darum mit den beiden Grossmächten des geistigen Lebens, mit der Wissenschaft und Religion, selber in Frieden, und ist geschickt, zwischen ihnen Frieden zu stiften." Paulsen verweist nämlich mit Kant den Glauben in das Gemüt 2. „Kant gibt dem Willen die ihm zukommende Stellung in der Welt. Er hat dem einseitigen Intellektualismus des 18. Jahrhunderts ein Ende gemacht. . . . Religion besteht, ganz allgemein gefasst, in der Zuversicht, dass das, worauf ich mit meinem tiefsten Willen und Wesen gerichtet bin, in der Wirklichkeit Raum hat, dass Gott für mich und meine Sache ist." 3. „Kant gibt dem Geist die richtige Bestimmung seines Wesens

Der Voluntarist Paulsen selbst geht hierin so weit, dass er dem Verstande die Fähigkeit, objektive Werte in der Welt zu erkennen und zu bestimmen, abspricht, es hänge lediglich vom wertschätzenden Willen ab, was er in einem Ereignisse, in einem Prozesse als Mittel, was als Ziel auffassen wolle. Der Guanohändler könne mit Verstandesgründen nicht überzeugt werden, wann er das eigentliche Ziel des tierischen Lebens, also seinen Wert in die Produktion von Dünger setze. Darum ist auch die Religion von jeder Weltanschauung unabhängig, sie ist Sache des Gefühls. Insofern diese letztere Auffassung fast allgemeine Geltung unter den ausserchristlichen Philosophen und ausserchristlichen Theologen gefunden, kann man dem Voluntarismus, in diesem gemässigten Sinne verstanden, eine allgemeine Herrschaft über die Geister der Gegenwart zuschreiben. Was von dieser Richtung zu halten, haben wir anderwärts gezeigt.[1])

Dagegen hat der extreme und im eigentlichen Sinne sogenannte Voluntarismus noch nicht so stark die Geister eingenommen; obgleich auch er ein Charakteristikum unserer Zeit genannt werden kann. So wenigstens erklärt B. Schmid.

„Es war kein Zufall, vielmehr entsprach es einem Charakterzug des ganzen geistigen Lebens des 19. Jahrhunderts, dass das Willensproblem den Kern der meisten philosophischen Systeme bildete. Besonders trifft diese ganze Erscheinung dann zu, wenn man den Willensbegriff im weiteren Sinne fasst und in all dem Werden, Entwickeln ein tätiges Prinzip sieht, im Gegensatz zur starren, unveränderlichen Substanz. Kant wie Fichte, Schelling und Hegel, wie Ed. v. Hartmann und Nietzche, sie alle sind von der Macht und Bedeutung des Willens überzeugt und geben dieser Tatsache mindestens in der praktischen Philosophie Ausdruck.“[2])

Die eigentlichen Begründer des extremen Voluntarismus in unserer Zeit sind Schopenhauer und Wundt, deren ganze Spekulation als Willensphilosophie charakterisiert werden kann. „Zweimal aber

---

und die ihm zukommende Stellung in der Welt. Er hat die schöpferische Kraft des Geistes zu Ehren gebracht. . . . Durch die praktische Vernunft oder den vernünftigen Willen formt der Mensch sein eigenes Wesen nach ihm angeborenen Ideen des Guten und Vollkommenen. . . . Er ist reine Tätigkeit, sich selbst setzendes Subjekt, nicht gegebenes Objekt. Die aktualistische Seelentheorie ist von Kant neu begründet. Die Seele ist nicht ein totes Subjekt, nicht eine starre Substanz nach Art der Atome, sondern reine Energie, lebendige Tätigkeit des Erkennens und Wollens.“ (Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre. Von Fr. Paulsen. Stuttgart, Frommann. 1898.)

[1]) Apologetik, 3. Aufl., I. S. 21 ff. Der Kampf um die Seele, 2. Aufl. 7. Vortr. S. 287 ff. — [2]) Der Wille in der Natur. Phil. Studien. 19. Bd. Festschr. zum 70. Geburtstage Wundt's. II. Th. S. 300 ff.

wurde der Wille als der letzte Seinsgrund überhaupt angesehen, als das treibende Prinzip, das sich eine Welt schuf und sich in unzähligen Formen vermannigfaltigte, bei Schopenhauer und Wundt.“ [1])

Indes das Siegesbewusstsein der Wundtschen Schule, welche den metaphysischen Voluntarismus eines Schopenhauer für abgetan erklärt und durch die physiologische Psychologie den Wundtschen Voluntarismus in der Form der „Apperzeption“ empirisch festgestellt erachtet, ist jedenfalls verfrüht. Gerade auf dem Gebiete der empirischen Psychologie stehen ihm viele mächtige Widersacher entgegen. Wenn Wundt alles durch die Apperzeption erklären will, gibt es für die Assoziationspsychologen gar keinen Willen, sondern lediglich Vorstellungen mit begleitenden Gefühlen. Der Widerstreit der Meinungen ist in dieser Beziehung so durchgreifend, dass durch ihn die so hoch gepriesene neuere Psychologie selbst nach Eingeständnis ihrer begeistertsten Anhänger in einem bejammernswerten Zustande sich befindet.[2])

Wir können weder dem abenteuerlichen Voluntarismus Schopenhauers noch dem sensualistischen Nominalismus der Assoziationspsychologen noch dem einseitigen Intellektualismus[3]) das Wort reden, aber die Einseitigkeit, welche diese Systeme kennzeichnet, klebt ebenso dem Wundtschen Voluntarismus an: seine innere Unhaltbarkeit ist

[1]) B. Schmid a. a. O. S. 300. — [2]) „Die vulgäre Psychologie ist von Aristoteles bis auf Flechsigs Zeiten über die Etiketten, die sie den geistigen Vorgängen aufgeklebt hat, im wesentlichen sich einig geblieben. Vernunft, Verstand, Denken, Erinnerung, Phantasie, Gemüt, Gefühl, Trieb, Begehren, Wille — diese Bezeichnungen leben nach zweitausendjährigem Dasein anscheinend ungebrochen und unerschütterlich weiter ... Demgegenüber befindet sich freilich die wissenschaftliche Psychologie in einem Zustande bejammernswerter Uneinigkeit. Feindlich stehen Intellektualisten und Voluntaristen einander gegenüber: jene werden von diesen beschuldigt, das geistige Leben in die Schablone der Assoziation zu zwingen, die vor allem ausser stande sei, die Einheit der psychischen Erlebnisse im Ich begreiflich zu machen, und sie geben den Vorwurf zur Antwort, dass der Voluntarismus aus dem Inventar der spekulativen Psychologie als eine der dunkelsten Wesenheiten die mystische Apperzeption übernommen habe und damit letzterdings das Gebäude seiner Erkenntnis auf transzendentalem Sande errichte.“ Und doch sollen „die durch Wundt uns vermittelten psychologischen Erkenntnisse heute allein imstande sein, der Vulgärpsychologie in allen ihren Verhüllungen den Boden innerhalb der Nervenheilkunde abzugraben.“ W. Hellpach, Psychologie und Nervenheilkunde. Festschrift Wundt zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht. I. T. S. 192 ff. — [3]) Herbart, Drobisch, Lipps, Waitz, Spencer, Horwicz, Steinthal, Münsterberg, Ziehen u. A. leugnen jeden Willen.

zwar weniger flagrant, er streitet weniger mit der Erfahrung als jene beiden Systeme: aber unhaltbar ist auch der auf physiologische, experimentierende Psychologie gestützte, bzw. durch sie verbrämte Voluntarismus.

Mit ihm wollen wir uns im Folgenden etwas näher beschäftigen; der Schopenhauersche findet nur noch bei solchen Anklang, welche nach einem irgendwie leidlichen Ersatz für die christliche Weltanschauung gierig suchen und sich von dem pikanten Sarkasmus des verbissenen Pessimisten angezogen fühlen. Was bedarf es auch der Widerlegung eines ursprünglichen, unerkennbaren, grundlosen, unbewussten, von Denkgesetzen unabhängigen Willens, der an sich Einer allen Vielen zu grunde liegt, und unserm Verstande unter unzähligen Objektivationen erscheint? Der Eine objektiviert sich in immer höheren Stufen, im menschlichen Gehirn wurde er zuletzt sehend, der Leib ist die Objektivation des Dinges an sich, des Willens, das Erkennen als Funktion des Leibes ist das Letzte; es ist aber nichts anderes als der Ausdruck des Erkennenwollens. Wir stimmen B. Schmid vollkommen bei, wenn er nach Darlegung dieser Willensmetaphysik insbesondere der Weltwerdung erklärt:

„Eine Kritik dieser Ansichten ist ebenso überflüssig, wie eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Begründung von Schopenhauers Willensmetaphysik, in ihrer Unbeweisbarkeit, ihren Widersprüchen, ihrer Dogmatik. Man darf sich ja nur daran erinnern, wie er den Willen einführt, wie er den Satz vom Grunde auf das Unerkennbare anwendet usw.“ [1])

Wenn aber Schmid nun versucht, die Weise, in welcher Wundt „in der Natur das werktätige Schaffen des Willens zu erkennen“ unternahm, zu rechtfertigen, so trifft gar mancher Einwand, den man gegen Schopenhauer vorbringen kann, auch Wundt, mag nun Wundt und seine Schule noch so sehr gegen den Voluntarismus des Pessimisten Protest erheben. Allerdings liegt ein Vorzug des Wundtschen Voluntarismus darin, dass er von dem Individualwillen ausgeht, die Empirie zu grunde legt und erst nachträglich auf den universalen übergeht, während Schopenhauer den Willen als Weltgrund metaphysisch konstruiert. Aber die Absurdität, welche besonders in der Annahme eines blinden Willens liegt, teilt das Wundt'sche System mit dem Schopenhauerschen. Die Art aber, wie dieser den Willen sehend werden lässt, ist wohl weniger absurd, wie die Wundtsche Ableitung. Nach Wundt entspringt aus den Beziehungen der Willenseinheiten erst die Vorstellung, nach Schopenhauer hat sie ihre reale Grundlage

[1]) A. a. O. S. 304.

in dem Gehirn des Menschen, das seinerseits durch Objektivation des Willens entsteht. Auch dieses ist, wenn man vom Idealismus absieht, nicht so ungeheuerlich, als mit Wundt durch Mechanisierung der Willenseinheiten die Materie entstehen zu lassen. Auch das Unbewusste Hartmanns, dessen blinder, unlogischer, grundloser Wille ist nicht so absurd wie die „Totalität" der blinden Willenseinheiten, welche nach Wundt den Weltgrund bilden. Hartmann nimmt doch neben dem blinden Willen im Absoluten noch die Idee an, womit ein grosser Teil der Widersprüche von Schopenhauer's und Wundt's Willensmetaphysik gehoben wird, insbesondere der Widerspruch, dass aus dem blinden Willen der denkende Geist sich entwickelt.

Doch legt Wundt und seine Schüler den Schwerpunkt seiner Willenstheorie auf die Empirie, er geht von dem empirisch gegebenen Willen im Menschen aus und protestiert gerade von da aus gegen den metaphysischen Voluntarismus Schopenhauer's. Sehen wir also zu, wie sich der Voluntarismus empirisch begründen lässt, wobei freilich gleich von vorneherein Jedem in die Augen springt, dass wir gewöhnliche Menschen von einem blinden Willen in uns nichts erfahren, dass Jedermann in dem Wollen ohne Vorstellung eines Gewollten einen inneren Widerspruch erblickt.

Vor allem müssen wir uns über das Wesen dieses empirischen, psychologischen Individualvoluntarismus noch mehr Klarheit verschaffen. Da sind wir in der günstigen Lage, dass seine Anhänger uns sehr bestimmte Definitionen geben. In einer eigenen Abhandlung „Eine Willenstheorie vom voluntaristischen Standpunkte" [1]) gibt N. Losky zuerst eine „vorläufige", sodann nach eingehender Analyse der hier in Betracht kommenden psychischen Erlebnisse eine „endgiltige". Die erstere lautet:

„Der Voluntarismus ist diejenige Richtung in der Psychologie, welche behauptet, dass alle Erscheinungen des Seelenlebens, die das individuelle Bewusstsein auf Grund des unmittelbaren Gefühls auf sein Ich bezieht, nach dem Muster der Willenshandlung verlaufen, dass die Willenshandlungen typische Formen der Bewusstseinsprozesse sind. Mit anderen Worten: im Bereiche des Ich gibt es keine bleibenden Zustände, sondern nur zielstrebende Handlungen." S. 87.

Bestimmter ist die endgiltige Definition:

„Alle Bewusstseinsprozesse, insofern sie als ‚mein' empfunden werden, begreifen sämtliche Elemente des Willensaktes ein und werden durch ‚meine' Strebungen verursacht. Wir können jetzt den Voluntarismus definieren als diejenige Richtung der Psychologie, welche von dieser Verallgemeinerung ausgeht." S. 129.

[1]) Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. S. 1902 30. Bd. S. 87 ff.

Die Analyse der in Betracht kommenden Bewusstseinserscheinungen ist eine sehr ins Einzelne gehende und substruiert darum eine sehr breite, aber nur „empirische“ Grundlage. Es soll darin sogar von dem „Inhalte der mitgebrachten Begriffe des Willens, der Willenshandlung usw.“ abgesehen und geprüft werden, „welche Tatsachen man uns unter diesem Namen proponiert.“

Diese Methode scheint nun schon wenig empirisch, etwas Klareres als unser Wollen, unser Ich gibt es im Bewusstsein nicht, die Analyse kann also nur zu verdunkeln unternehmen, was klarer als alles ist. Dass das Ich auch nicht blosse Handlung ist, sondern etwas Bleibendes, sagt jedem sein Bewusstsein; der Voluntarismus, der bloss Handlungen im Bewusstsein und keine Zustände anerkennt, ist damit von vorneherein gerichtet. Doch wollen wir diese Seite des Voluntarismus, nämlich die Aktualitätslehre, hier nicht weiter verfolgen, da wir ihre gäuzliche Unhaltbarkeit anderswo nachgewiesen haben.[1]) Auch die Analyse der Willenshandlung macht diese nicht klarer; als sie bereits im Bewusstsein gegeben und von der Sprache als Wollen bezeichnet wird.

„Willenshandlungen werden wir solche Handlungen nennen, welche die drei Elemente insgesamt enthalten: 1. meine Strebung; 2 das Gefühl meiner Aktivität; 3. die Veränderung, welche ganz oder teilweise Resultat der Tätigkeit meines Ich zu sein scheint, obgleich es nicht immer ‚mein‘ Bewusstseinszustand ist.“ S. 88.

Man sieht, für Wille wird nur ein anderer, zum mindesten nicht klarerer Ausdruck: Strebung gebraucht, das Ich wird in dem mein und gar in ‚meinem Ich‘ formell wieder eingeführt.

Eingeteilt werden die Strebungen nach „der grösseren oder kleineren Entfernung vom Ich und dem höheren oder niederen Grad der Gewusstheit“:

„1. in meine, abgenötigte und mir gegebene Strebungen und 2. in gewusste und nicht gewusste Strebungen.“ S. 100.

„Wir finden nämlich, dass einige von den Strebungen gleichsam dem selbständig wirkenden Ich entspringen, andere ebenfalls, wie es scheint dem Ich, aber nicht frei unter äusserem Zwang, während wieder andere, wie es scheint, überhaupt nicht dem Ich entspringen, sondern ohne Zutun des Ich existieren, so dass diesem nur die Rolle des Zuschauers übrig bleibt; die letzteren Zustände des Bewusstseins können als die ‚meinigen‘ bezeichnet werden, nur insofern meine Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist. Ausdrücke wie ‚verschiedene Wünsche bekämpfen sich in meiner Brust‘ oder ‚die Leidenschaft reisst mich hin‘ halten wir nicht für blosse Metaphern, sondern erkennen sie als genaue Beschreibung einiger Gefühle an.“ S. 92 f.

[1]) Der Kampf um die Seele. 2. Aufl. 2. Vortr. S. 57 ff.

Schon diese letzte Bemerkung reicht hin, die ganze Haltlosigkeit der zu gunsten des Voluntarismus unternommenen psychologischen Analyse zu erkennen. Wenn wir von entgegengesetzten Leidenschaften bestürmt werden, so sind wir keine blossen Zuschauer, sondern wir selbst haben nach verschiedenen Seiten gerichtete Strebungen, und zwar sehr heftige Strebungen. Wir empfinden den Seelenschmerz, der aus dem Widerstreit der Strebungen, aus der Nichterfüllbarkeit der einen oder der andern resultiert. Wenn uns dann eine leidenschaftliche Strebung fortreisst, so sind wir es, die einwilligen, und das Gewissen sagt uns sehr deutlich, dass wir mehr oder weniger schuld daran tragen. Selbst wenn die Leidenschaft so heftig gewesen, dass wir ohne eigentliche Schuld uns von ihr fortreissen liessen, dann ist es doch unser Wille, der eingewilligt hat; die Einwilligung ist dann eine, wenn auch keine freie, Willenshandlung.

Auch die Einteilung in gewusste und ungewusste Strebungen entspricht nicht der inneren Erfahrung, sondern ist zu Gunsten des Voluntarismus konstruiert. Die ungewussten sollen sich in den „dunklen Trieben" finden. In allen Trieben soll „ein Erlebnis antizipiert" werden. Diese Antizipation des Erlebnisses ist aber „in den dunklen Trieben keine Vorstellung, d. h. kein Erkenntniszustand", „die Antizipation ist in den Trieben keine Vorstellung des Erlebnisses, folglich muss sie ein blosses Bewusstwerden des Erlebnisses sein."

„Die nichtgewussten Zustände sind in unserem psychischen Leben sehr häufig, und überhaupt kann man nicht behaupten, dass das ‚Gewusstmachen' ein notwendiger Faktor bei der Ausführung einer Handlung sei. Bei der Aufnahme von Speise z. B. können wir uns manchmal nur von dem Gefühle der Sättigung leiten lassen, ohne es zu erkennen, d. h. ohne eine Vorstellung der Sättigung zu haben. Folglich kann auch der Trieb, den Hunger zu stillen, die Antizipation der Sättigung in der Form nicht einer Vorstellung, sondern eines blossen Erlebnisses einbegreifen." S. 96 f.

Diese Ausführungen, zumal in ihrer eigentümlichen Terminologie, sind nicht besonders klar, doch scheint folgendes behauptet zu werden: Der Trieb setzt die Antizipation des Erlebnisses, worauf es gerichtet ist, voraus. Das braucht aber nicht in der Vorstellung zu geschehen, sondern im Bewusstwerden, im Gefühle, wenigstens wenn es sich um dunkle Triebe handelt.

Was soll das nun heissen: Der Trieb setzt die Antizipation des Erlebnisses voraus? Eine wirkliche Antizipation kann doch nicht gemeint sein; also nur eine vorgestellte, in der Vorstellung zeigt sich dem Begehrenden das, was er begehrt, und wohl auch das Gefühl,

das mit der Erreichung des Begehrten verbunden ist. Also ist ein Trieb ohne irgend welche Vorstellung dessen, worauf der Trieb geht, unmöglich: einen ganz unbestimmten Trieb, d. h. einen solchen, von dem der Begehrende gar nicht weiss, worauf er gerichtet ist, kann es nicht geben. Nur scheinbar begehren wir manchmal etwas, ohne recht zu wissen was. So in dem vom Vf. berührten Beispiele.

„Kinder, wenn sie essen oder schlafen wollen, bekommen zuweilen Launen, fordern bald dieses, bald jenes, und ihr ganzes Verhalten zeigt, dass sie etwas suchen, nach etwas trachten, aber sie selbst legen sich keine Rechenschaft darüber ab, was sie eigentlich brauchen; die erfahrene Wärterin errät sofort, wo es fehlt, befriedigt ihren dunklen Trieb, und sie beruhigen sich." S. 95.

Allerdings wissen die Kinder nicht recht, was ihnen eigentlich fehlt, was sie verlangen, aber eben deshalb geht auch ihr Trieb nicht auf etwas Bestimmtes, sie fühlen sich unbefriedigt, verlangen nach Befriedigung. Die Wärterin weiss, was ihnen fehlt, und damit befriedigt sie den Trieb. Bei Erwachsenen kommen solche unbestimmte Triebe, durch Gefühle angeregt, auch vor; sie können durch Überlegen finden, was ihnen eigentlich fehlt, dann ist es die Vorstellung, welche den Trieb genauer bestimmt. Aber der Ausdruck „nichtgewusste Strebungen" ist, wie man sieht, durchaus unzutreffend. Ich weiss ja, auch wenn Gefühle den Trieb wachrufen, dass mir etwas fehlt, und darauf geht der Trieb. Wenn derselbe dann erfüllt ist, z. B. der Trieb nach Stillung des Hungers durch die Sättigung, höre ich auf zu essen. Hier ist freilich eine bewusste Vorstellung der Sättigung nicht nötig, sondern ganz spontan wird der Wille zum Aufhören durch das Gefühl bestimmt. Jenes Gefühl ist aber auch eine Wahrnehmung, ein Wissen, jedenfalls erfahren wir durch dasselbe etwas; also gibt es kein Wollen ohne vorausgehende Erkenntnis; nur wenn eine Willenstätigkeit durch Übung ganz automatisch geworden ist, kann die Erkenntnis durch andere vorausgehende psychische Tätigkeiten ersetzt werden.

Die Erkenntnis ist also bei jedem Streben, Wollen so wesentlich, dass erstere als Bestandteil in den Gesamtakt, den man Wollen nennt, eingeht[1]); wie will man also alle Erlebnisse des Bewusstseins, wie insbesondere das Erkennen auf blosses Wollen zurückführen?

[1]) Treffend erklärt Ehrenfels: „Ich kann mir die Behauptung, es sei ein Wille ohne ein vorgestecktes Ziel denkbar, nicht anders als durch Vermittlung einer einfachen Aequivokation zustande gekommen denken. Was man unter »Willen« versteht, wenn man dies behauptet, ist etwas anderes, als was man sonst mit diesem Worte bezeichnet: entweder die psychische Seite eines Handelns, welches zu Willenshandlungen äussere Analogie zeigt, tatsächlich aber auf ge-

Aber gerade diesen innigen Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen benutzen die Voluntaristen, um den Willen zur Alleingeltung zu bringen. Der Kardinalpunkt der Wundt'schen Psychologie, speziell seines Voluntarismus, ist die „Apperzeption". Diese Funktion, welche dem Wortlaute nach ein Erkennen bezeichnet, wird bei ihm zum Willen. Sie dient denn auch unserem Begründer einer Willenstheorie auf Wundt'schem voluntaristischem Standpunkt als Ausgangspunkt. Wir führen seine eigenen Worte an, welche auch zugleich den Begriff der Apperzeption im Gegensatz zur Perzeption erläutern.

„Von den Bewusstseinsprozessen scheinen die einen ihrem ganzen Umfange nach ‚die meinigen' zu sein, andere am wenigsten vom Mein-Gefühl gefärbte, nur insofern ‚meine' Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist, während sie in anderen Beziehungen, besonders nach der Seite des Inhalts, ‚mir gegebene' zu sein scheinen. Die Aufmerksamkeit also nimmt unter den Bedingungen, unter welchen Bewusstseinsprozesse als die ‚meinigen' erscheinen, die erste Stelle ein. Folglich müssen wir, wenn wir den oben angeführten Hauptsatz des Voluntarismus begründen wollen, zunächst beweisen, dass der Wechsel des Brennpunktes der Aufmerksamkeit und die daraus sich ergebenden Veränderungen unter unseren Begriff der Willenshandlung fallen. Nach den Untersuchungen von Wundt ist diese Aufgabe nicht mehr allzu schwer. In jedem gegebenen Momente setzt sich unser Bewusstsein aus einer Menge verschiedenartiger Zustände zusammen, deren Inbegriff Wundt das Blickfeld des Bewusstseins nennt. In diesem Felde nimmt irgend eine mehr oder minder umfangreiche Gruppe eine zentrale Stellung ein in dem Sinne, dass sie am klarsten und deutlichsten empfunden wird; sie bildet den Fixationspunkt des Bewusstseins, auf sie ist die Aufmerksamkeit gerichtet, oder, nach der Terminologie von Wundt, wir apperzipieren sie, während wir andere Bewusstseinserscheinungen nur perzipieren. Die Apperzeption einer Bewusstseinserscheinung, d. h. ihr Uebergang von der Peripherie des Blickfeldes des Bewusstseins in den Fixationspunkt, ist gewiss einer der wichtigsten inneren Prozesse, derjenige Bewusstseinszustand, auf den sich die Aufmerksamkeit vor allen andern konzentriert, er verdrängt alle anderen Zustände, wird der klarste und gewinnt eine dominierende Stellung in dem Sinne, dass der weitere Verlauf des bewussten Lebens, z. B. die Erinnerung, das Nachdenken, die Phantasietätigkeit, die äusseren Willenshandlungen dem apperzipierten Zustande entsprechen. . . . Dieser Prozess begreift offenbar alle Elemente des Willensaktes in sich, der Veränderung sind sogar zwei Vorstellungen vorausgegangen, welche man als Strebungen bezeichnen kann; sie sind mit dem

wohnheitsmässig erworbenen oder angeborenen Mechanismus beruht, — oder ein gewisser Komplex von Vitalempfindungen mit dunklen Bewegungsvorstellungen; — oder gar nichts Aktuelles, sondern eine Willens-, eine Gefühls-, ja selbst nur eine Disposition zu mechanisierten Bewegungen. Ein psychisch aktuelles Wollen ohne vorgestelltes Ziel ist ein Unding, nicht minder als eine Vorstellung ohne Objekt." Vierteljahrsschr. f. wissensch. Psychol. 1899. 23. Jahrg. S. 269.

eigentümlichen Gefühl verknüpft, dessen Vorhandensein uns veranlasst, sie so zu bezeichnen. Die Veränderung ist von dem Gefühl der Aktivität begleitet und tritt mit dem Gefühl der Befriedigung auf. Eine solche Veränderung begreift in sich alle Elemente des zielstrebenden Aktes." S. 116 f.

Diese „Analyse" beweist umständlich, was keines Beweises bedarf, und kommt nur zum gewünschten Resultate durch eine unbegreifliche Erschleichung. Dass bei aktiver Apperzeption eine Willenshandlung im vollsten Sinne vorliegt, ist durch das Bewusstsein unmittelbar klar, ja sie liegt im Begriffe der aktiven Apperzeption; diese besagt nämlich: willkürliche Richtung der Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Teil des Bewusstseinsinhaltes behufs klarerer Erfassung desselben. Nun wird aber vom Vf. diese klare Auffassung des Inhaltes, auf den die Aufmerksamkeit gerichtet ist, Apperzeption genannt und als Willenshandlung qualifiziert; nur von dieser klaren, dauernden Erkenntnis, nicht aber von der momentanen aktiven Erhebung eines Objektes in den Blickpunkt des Bewusstseins kann man sagen, dass sie eine dominierende Stellung im Bewusstsein annehme usw.

Diese jämmerliche Zwitterrolle spielt die Apperzeption in der ganzen Wundt'schen Psychologie, dieses *quidproquo* ist das Fundament des Voluntarismus.

Auch die Aufgabe, welche der Aufmerksamkeit in der Qualifizierung der Handlung als „meiner Handlung" zugewiesen wird, entspricht nicht den Tatsachen. Wir können die intensivste Aufmerksamkeit auf ein Objekt richten, z. B. auf einen äusseren Vorgang, oder auf eine Sinneswahrnehmung, die auch nach dem Vf. nicht mein, sondern nur eine „mir gegebene" ist. Aber selbst zur Erhebung in den Blickpunkt des Bewusstseins bedarf es häufig nicht der Aufmerksamkeit, jedenfalls nicht der willkürlichen. Es geschieht dies häufig, ja meist ebenso unwillkürlich wie bei der eigentlichen Fixation eines gesehenen Gegenstandes durch das Auge. Unwillkürlich, reflexmässig richtet das Auge die Blicklinie so, dass der anziehendste Punkt des erleuchteten Gegenstandes aus dem allgemeinen Blickfeld in den Blickpunkt gerichtet, seine Strahlen auf die Stelle des deutlichsten Sehens in der macula lutea fallen. So zieht meistens ein besonders interessanter Punkt des Bewusstseins die Aufmerksamkeit von selbst auf sich, und ohne alle willkürliche Tätigkeit wird er apperzipiert.

Doch Losky sucht zu beweisen, dass auch bei der sog. passiven Apperzeption der Einfluss des Willens nachzuweisen ist. Wenn wir während einer wenig interessanten Arbeit plötzlich Musik vernehmen,

„so machen wir gleich beim ersten Auftreten der uns anziehenden Geigentöne — wäre es auch nur auf der äussersten Grenze des Bewusstseins, ohne vorhergehende Willensschwankung eine Anstrengung, sie anzuhören . . . Die Strebung zuzuhören, das Gefühl der Aktivität und endlich die mit dem Gefühl der Befriedigung oder Nichtbefriedigung verknüpfte Veränderung, alle diese Elemente sind in der sog. passiven Apperzeption vorhanden: auch sie ist also ein zielstrebender Akt, und der beschriebene Fall gehört zu den nichtgewussten unvollständig inneren Akten.“ S. 117 f.

Davon kann ich in meinem Bewusstsein nichts finden: Wenn mich eine interessante Wahrnehmung von einer wenig interessanten Beschäftigung abzieht, mache ich keine Anstrengung, mich jener Wahrnehmung zuzuwenden, sondern ich werde gegen meinen Willen und dessen Anstrengungen, die Allotria nicht eindringen zu lassen, von denselben gezogen. Wer je gegen „Zerstreuungen“ gekämpft hat, wird die Behauptung L.'s geradezu unbegreiflich finden.

Doch weiss unser Voluntarist auch Aufmerksamkeit und Willensmomente in demjenigen Bewusstseinsinhalte, der nicht in den Blickpunkt erhoben ist, nachzuweisen.

„Endlich entbehren der Aufmerksamkeit auch nicht die übrigen Bewusstseinsinhalte, welche die Peripherie ‚des Blickfeldes‘ einschliesst. Es gibt unzählige Uebergangsstufen zwischen der Apperzeption und der Perzeption, sodass eine scharfe Grenze zwischen beiden überhaupt nicht zu ziehen ist; es besteht nur ein quantitativer Unterschied nach dem Grade der Gewusstheit und dem Grade des Interesses, welches der Zustand hervorruft. Das letztere Merkmal ist besonders wichtig; denn nicht nur die Apperzeption, sondern auch die Perzeption bezieht sich ausschliesslich auf mehr oder minder für uns interessante Erscheinungen; was in keiner Beziehung interessant ist, tritt überhaupt nicht in die Sphäre des Bewusstseins ein. Daher stellen sich auch die Erscheinungen auf der Peripherie des Bewusstseins nicht als ‚absolut gegebene‘ dar; selbst diese Erscheinungen werden, wenn auch bisweilen in sehr geringem Grade, als die ‚meinigen‘ empfunden, insofern ich sie anschaue, insofern meine Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist. Die Aufmerksamkeit ist ohne Zweifel einer der wichtigsten inneren Akte. Aber selbst in ihrer höchsten Form, in der Form der Apperzeption, welche die Bewusstseinszustände aus der Peripherie in den Fixationspunkt überführt, bringt sie dem Wesen nach nur unbeträchtliche Veränderungen hervor, indem sie nicht einen Bewusstseinszustand schafft, sondern nur die Klarheit und Deutlichkeit eines schon vorhandenen steigert . . . Jeder psychische Zustand ruft die Aufmerksamkeit des Ich in irgend einem, wäre es auch dem geringsten Grade hervor, folglich muss jeder psychische Zustand, wenn nicht im ganzen Umfang, so doch bis zu einem gewissen Grade als ‚mein‘ Zustand empfunden werden.“ S. 118 f.

Dass auf alle Bewusstseinsinhalte einigermassen die Aufmerksamkeit gerichtet sein muss, ist klar: denn worauf wir gar nicht merken, bleibt uns eben unbemerkt, unbewusst. Aber es gibt eine doppelte

Aufmerksamkeit: eine willkürliche, die gewöhnlich allein diesen Namen erhält und sich durch ihre Intensität auszeichnet, und eine unwillkürliche, sehr schwache. Wenn Jemand nur diese hat, so sagt man eher: er ist unaufmerksam, jedenfalls ist dann von einer willkürlichen Handlung keine Rede. In der Deutlichkeit der Auffassung besteht zwischen Apperzeption und Perzeption allerdings nur ein quantitativer Unterschied, der durch unzählige Übergangsstufen ausgefüllt wird, in bezug auf den Willen aber ein qualitativer oder besser ein wesentlicher, denn bei der Perzeption kann der Wille ganz fehlen, bei der Apperzeption bildet er die Sache selbst. Das „Interesse" spielt wohl bei der Apperzeption eine Rolle, oder kann sie doch spielen, bei der Perzeption, so lange sie bloss Perzeption bleibt, ist das Interesse geradezu ausgeschlossen. Es ist ganz evident falsch, dass nichts ins Bewusstsein treten könne, was nicht irgendwie uns interessiert. Was auf der Peripherie des Bewusstseins sich befindet und da liegen bleibt, interessiert uns eben absolut nicht; nur in dem Masse, als es uns interessiert, erheben wir es in den Blickpunkt. Aber gar häufig sind wir gezwungen, in den Blickpunkt zu heben, was uns gar nicht interessiert, was uns entsetzlich zuwider ist, z. B. ein heftiger Schmerz, von dem wir die Aufmerksamkeit nicht abwenden können.

Dass wir manche an der äussersten Grenze des Bewusstseins liegenden Erscheinungen nur deshalb die unsrigen nennen, weil unsere Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist, ist durchaus zu verneinen; allerdings kann ich keinen Zustand den meinigen nennen, wenn ich nicht einigermassen auf ihn merke, wenn er nicht durch irgend welchen Grad der Aufmerksamkeit bewusst ist; aber die Aufmerksamkeit ist nicht der Grund des „Mein". Sonst wäre auch die gesehene, mit Aufmerksamkeit betrachtete Landschaft „mein", jedenfalls aber mein Sehen, was doch nicht Willensakt ist.

Es ist auch gar nicht verständlich, wie diese Begründung des „Mein" mit der Unterscheidung des Vf.'s von „meinen" und „mir gegebenen" Bewusstseinselementen vereinbar ist. Das Sehen wäre nach dem Vf. eine „mir gegebene" Erscheinung, aber nicht die „meinige", und doch kann meine gespannteste Aufmerksamkeit darauf gerichtet sein. Wenn der Voluntarismus vor solchen Behauptungen nicht zurückschreckt, dann verdient er keine Widerlegung. Aber der Vf. weiss fein zu unterscheiden. Seine Analyse zeigt ihm,

„dass eine und dieselbe Erscheinung, insofern sie als die ‚meinige' empfunden wird, Elemente des Willensaktes einbegreift, und insofern sie als ‚gegeben' empfunden wird, durchaus nicht unter den Begriff des Willensaktes fällt und vom Standpunkte des Voluntarismus nicht fallen muss." S. 118 f.

Nun damit ist eingestanden, dass es auch Bewusstseinsinhalte gibt, die nicht Willensakte sind; mehr behaupten auch wir nicht. Ob in jeder Erscheinung eine Seite wenigstens unter den Willen fällt, oder ob es auch ganz vom Willen unabhängige psychische Zustände gibt, ist dabei nebensächlich. Wir behaupten auch das letztere; denn es liegt ja auf der Hand, dass die Erkenntnisakte als solche vom Willen ganz unabhängig sind, sie sind uns meistens ohne unseren Willen „gegeben". Aber selbst Willensakte sind häufig von unserer Aktivität unabhängig; die unwillkürlichen Regungen des Willens sind uns häufig so „gegeben", dass wir alle Mühe haben, uns ihrer zu erwehren. Und doch sind auch sie die „meinen", mein Wille regt sich, mein innerstes Ich hat das sinnliche Verlangen, sträubt sich gegen die schmerzlichen Eindrücke. Sie sind nicht „mein" in dem Sinne, dass ich sie nicht frei will. Viel deutlicher drückt den inneren Sachverhalt die alte Unterscheidung zwischen *actus hominis* und *actus humanus* aus. Der erstere ist in mir, geht von mir aus, von meinem Verstande, oder vom Willen, oder von den Sinnen, er wird aber nicht von mir als Mensch, in menschlicher Weise, d. h. mit Überlegung und Freiheit gesetzt, wie dies bei dem actus humanus der Fall ist.

Hat also Losky mit dem gegebenen Zugeständnis den Voluntarismus wenigstens in seiner Allgemeinheit aufgegeben? Doch nicht; er hat eine sehr spitzfindige Unterscheidung bei der Hand: die „mir gegebenen" Erscheinungen sind keine Handlungen, sondern „Zustände des Bewusstseins".

„Der gegebenen Definition der Willenshandlungen gemäss können alle Erscheinungen im individuellen Bewusstsein in folgende drei Gruppen verteilt werden: die Willensakte (‚meine Akte'), die Akte ‚in mir' und die Zustände des Bewusstseins. Die Willensakte und ihre Arten haben wir schon betrachtet. Als ‚Akte in mir' bezeichnen wir ... die psychischen Prozesse, welche aus den mir gegebenen Strebungen und den entsprechenden Veränderungen bestehen. Zustände des Bewusstseins endlich nennen wir solche psychische Erscheinungen, welchen im individuellen Bewusstsein keine Strebungen, weder die ‚meinigen' noch die ‚mir gegebenen' vorausgehen. Hierher gehören z. B. alle Empfindungen der höheren Sinne: wenn wir eine schwarze Fläche betrachten, empfinden wir ihre Farbe als einen passiv gegebenen Zustand ... der eigentliche ‚gegebene' Inhalt dieses Prozesses fällt in keiner Beziehung unter den Begriff des Aktes. Wenn der Voluntarismus mit Recht behauptet, dass alle Erscheinungen des Seelenlebens, welche das individuelle Bewusstsein auf das Ich bezieht, nach dem

Schema der Willenshandlungen verlaufen, so bedeutet das, dass ‚meine' Prozesse des Bewusstseins keine Zustände des Bewusstseins, sondern Willensakte sind; d. h. sie begreifen ‚meine' Strebung, das Gefühl ‚meiner' Aktivität und die mit dem Gefühl der Befriedigung oder Nichtbefriedigung verknüpfte Veränderung ein, und umgekehrt wird alles, was wir zu der Klasse der Zustände des Bewusstseins rechnen (die mit den Strebungen organisch nicht verknüpften Prozesse), immer als ‚mir Gegebenes' empfunden." S. 114 f.

Nach dieser Formulierung des Voluntarismus könnte man meinen, es handle sich um eine blosse Wortklauberei, um eine neue Terminologie, die von der der übrigen Menschen abweichend sich als philosophische Schrulle darstellt. Eine ungereimte Schrulle ist es jedenfalls, Tätigkeiten wie Denken, Sehen nur als Zustände gelten zu lassen, den Namen Tätigkeit aber nur den Willensakten zu reservieren; das Wollen als *mein*, das Denken, Sehen aber als *mir gegeben* zu bezeichnen. Aber die Sache selbst ist auch durchaus verfehlt; das Wollen kann geradeso Zustand sein und genannt werden wie das Denken, das letztere ist ebenso mein wie das Wollen, ja in mancher Beziehung noch mehr als dieses, und umgekehrt ist das Wollen uns häufig nur gegeben. Allerdings bringt das Denken, Wahrnehmen nicht eine von ihnen unterschiedene Veränderung hervor, wie dies nach L. die Willenshandlung tut. Aber dieses letztere ist dem Wollen als solchen nicht wesentlich; das Wollen kann sich in ruhigem Wohlwollen für einen vom Willen geliebten Gegenstande, in Freude am Besitz des gewollten Gutes äussern, also gerade so ohne jene Aktivität sein, welche dem Denken und Wahrnehmen abgeht. Das Denken ist ganz gewiss nach der Überzeugung aller Menschen *mein* innerstes Tun, und wie eine genauere Analyse desselben zeigt, in mancher Beziehung mehr mein eigenstes Tun als das Wollen. Letzteres ist meist auf etwas vom Ich Verschiedenes gerichtet; man verlangt etwas, was man nicht hat, aber zu seiner Befriedigung bedarf. Der Wille bewegt sich nach seinem Objekte hin, er geht aus sich heraus. Umgekehrt nimmt der Verstand sein Objekt in sich auf, macht es zu seinem idealen Eigentum; es ist also hier der Akt und das Objekt des Denkens *mein*, bei dem Wollen wird das Objekt als nicht identisch mit dem Subjekte vorgestellt und die Verbindung mit ihm erstrebt. Freilich der Besitz nach der Erreichung gehört auch dem Willen an, er erfreut sich daran; aber das ist gerade ein *Zustand* ganz wie die Betrachtung der Wahrheit.

(Schluss folgt.)

Die Aristotelische Ethik.

Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken.

Von Prof. Dr. St. Schindele in Dillingen.

(Schluss.)

Über die Ehe hat Aristoteles eine eigene Schrift verfasst, deren Grundgedanken in einer teilweisen, mittelalterlichen Übersetzung[1]) und in dem ersten Buche der unter seinem Namen überlieferten Ökonomik enthalten sind.[2]) Aristoteles spricht sich in der Politik (VII, 16. 1335 *b* 19 sqq.) für eine weitgehende Staatsaufsicht über die Ehen aus; er billigt die spartanische Sitte, krüppelhafte Kinder nicht aufzuziehen; der von Philolaus in Theben gemachte Versuch, die Kindererzeugung behufs Aufrechterhaltung des Zahlenverhältnisses der Bevölkerung obrigkeitlich zu regulieren, findet wie der hiebei angewendete Malthusianismus nur seine Billigung. Dortselbst meint Aristoteles auch, der Mann solle erst mit 37 Jahren heiraten. In der Politik[3]) verlangt Aristoteles Beseitigung oder möglichste Beschränkung der Mitgift der Frau, um den Mann nicht in Abhängigkeit von der Frau geraten zu lassen.[4]) Mit ersterem wäre er auch jetzt noch vielseitigen Beifalles sicher. In der Ökonomik[5]) und in der Politik[6]) werden die Männer ermahnt, der Frau gegenüber die Treue zu halten, da diese das Schutzrecht im Hause ihres Gatten geniesse. Auch Plato verwirft in den „Gesetzen" alle nicht auf eheliche Nachkommenschaft gerichtete Zeugung, auch das Vertrauen der Frau zum Manne fordere dies. Dagegen sieht Aristoteles in der Päderastie nichts sonderlich Unrechtes.[7]) Plato fordert für seinen Idealstaat die Weibergemeinschaft und will denen, die durch Kinderzeugen ihre Pflicht gegenüber dem Gemeinwesen erfüllt haben, die Unzucht freigegeben wissen[8]), wie auch seine Stellnng der Päderastie gegenüber eine zweideutige

[1]) Bei Rose, *Aristoteles pseudepigraphus,* 647 sqq. — [2]) Schmidt a. a. O. I, 31. — [3]) *Pol.* II, 9. 1270 *a* 25. — [4]) Schmidt a. a. O. II, 182. — [5]) *Oec.* I, 4. 1344 *a* 12. — [6]) *Pol.* VII, 16. 1335 *b* 38. — [7]) *Eth. Nic.* VII, 5. 1148 *b* 29 und *Pol.* II, 7. 1335 *b* 39. Luthardt, a. a. O., S. 92. — [8]) *Rep.* V. 461 *B* Luthardt, a. a. O. S. 51.

ist. Dagegen zeigt Aristoteles eine höhere Auffassung vom Wesen der Ehe, wenn er[1]) betont, der Zweck der Ehe sei etwas mehr als der bloss tierische der Kinderzeugung, vielmehr bezwecke die Ehe die vollständige Lebensgemeinschaft der beiden Gatten, die sich gegenseitig helfen und ergänzen.

οἱ δ ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιάς χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον. . . . ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρήσιμον εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ . . . . . συνδεσμὸς δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι.

Das lateinisch erhaltene Stück der Ökonomik[2]) verwirft jede Einwirkung der Frau auf staatliche Dinge; auch soll sie bei Verheiratung der Söhne und Töchter durchaus den Mann gewähren lassen. Dies war bei der Abgeschlossenheit der griechischen Frau wohl auch das Beste. Übrigens sagt Aristoteles in der Politik, das Weib den Sklaven gleichzustellen sei die Art barbarischer Völker. Wie uns Hieronymus[3]) berichtet, soll der Schüler und Nachfolger des Aristoteles, Theophrast, die Frage, ob ein Weiser heiraten soll, verneint haben.[4])

Aristoteles geht in all diesen Fragen über den hellenischen Standpunkt nicht hinaus. Bei ihm den Begriff der christlichen Nächstenliebe finden zu wollen, wäre eine unbescheidene Forderung. Ihn interessieren vor allem die ihm näher stehenden Verhältnisse, so in erster Linie seine Landsleute, die Griechen. Eratosthenes tadelt ihn[5]), dass er Alexander dem Grossen gegenüber die Scheidung in Griechen und Nichtgriechen aufrecht erhalten und begründet habe. Vereinzelt taucht der Gedanke allgemeiner Menschenliebe schon in der peripatetischen Schule auf, so bei Theophrast, der auf die Gemeinschaft (*οἰκειότης*) aller Lebenden unter einander ethische Beziehungen basieren will.[6]) Bei Cicero ist sodann das Wort „Menschheit“ unzählige Male vorkommend. Erst die Stoa der römischen Kaiserzeit entwickelte den Gedanken deutlicher, dass alle Menschen brüderlich zusammengehören. Von da an ist freilich noch ein weiter Schritt bis zur christlichen Nächstenliebe. Aristoteles verwirft Zorn und Rache nicht so unbedingt, wie dies später die Stoiker taten, oder wie dies in der Bergpredigt des Evangeliums geschieht.[7]) Bekanntlich verurteilt auch Plato[8]) die Rache, Unrecht tun sei schlimmer

[1]) *Eth. Nic.* VIII, 14. 1162 *a* 20 sqq. — [2]) Rose, *Arist. pseudepigr.* p. 647. — [3]) *Adv. Jov.* 1, 36, 37. — [4]) Schmidt a. a. O. II, 187. — [5]) bei Strabo I, 66. — [6]) Überweg-Heinze, a. a. O. I, 254. — [7]) Schmidt a. a. O. II, 323. — [8]) *Kriton* 49 *A*, *Gorgias* 474 *B* und in der Apologie.

als Unrecht leiden.[1]) Gegenüber den Stoikern, welche alle Affekte verwerfen, erörtert Aristoteles in der „Rhetorik“ in scharfsinniger psychologischer Weise das Mitleid; doch hat erst das Christentum die Idee des Wohlwollens rein und voll gebracht.

Des Aristoteles Stellungnahme gegenüber der Sklaverei ist ebenfalls ausschliesslich von hellenischer Anschauungsweise diktiert. Er sagt in der Politik[2]) selber, es gebe zu seiner Zeit und vor ihm Gegner der Sklaverei. Nach denselben wäre die Sklaverei etwas Naturwidriges, weil auf willkürlichen Gesetzesbestimmungen beruhend. Aristoteles dagegen sucht diese Argumente zu widerlegen; der Körper müsse dem Geiste untergeordnet sein, die Frau dem Mann, das Haustier dem Menschen, der Sklave dem Herrn. Dem Sklaven fehle die Fähigkeit vernünftiger Überlegung (das *βουλευτικόν*), welche bei der Frau ohne Wirkung bleibe, bei dem Kinde nur unvollständig vorhanden sei.[3]) Die einen Menschen sind für das Herrschen, die anderen für das Dienen angelegt, und es liegt nur in der Unvollkommenheit der menschlichen Einrichtungen, wenn manchmal doch nicht immer derjenige Herr und derjenige Sklave ist, der von Natur dazu bestimmt ist, — man kann ja auch durch Kriegsgefangenschaft Sklave werden. Die Griechen sind ursprünglich zur Herrschaft, die Barbaren zur Sklaverei geboren. Diese Ausführungen, eines so grossen Denkers wenig würdig, könnten Übertragungen des „wohlwollenden Absolutismus“ und des „beschränktan Untertanenverstandes“ vom staatlichen auf das private Leben sein, wie Schmidt[4]) richtig hiezu bemerkt. Dass Aristoteles an den Hellenen preist, sie vereinigten Mut und Klugheit, während die nordeuropäischen Barbaren Mut ohne Klugheit, die asiatischen Völker aber Klugheit ohne Mut hätten, ist bei einem Hellenen erklärlich. Es finden sich bei Aristoteles aber auch etwas humanere Bestimmungen betreffs der Sklaven. So sagt er in der Ökonomik[5]), man solle die Opfer und die Festesfreuden mehr um der Sklaven als um der Freien willen einrichten; verdienten Sklaven solle man die Gründung einer eigenen Familie erlauben, wodurch man sich deren Treue versichere; als höchster Preis sei die Freilassung in Aussicht zu stellen, aber es bleibt deswegen doch bestehen, was er in der nikomachischen Ethik sagt[6]):

---

[1]) *Gorg.* 474 *B* bis 475 *E.* — [2]) *Pol.* I, 2—6. 1252 *a* 25 sqq. — [3]) *Pol.* I, 13. 1260 *a* 12: *ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον. ὁ δὲ παῖς ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές.* — [4]) a. a. O. II, 206. — [5]) I, 5. 1344 *b* 19. — [6]) *Eth. Nic.* VIII, 13. 1161 *b* 4.

ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος „Der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug aber ein unbeseelter Sklave."

Auch Plato in dem „Staate" und in den „Gesetzen" betrachtet die Sklaverei als etwas Selbstverständliches, die Sklaven sind aber nicht aus den Hellenen, sondern aus den Barbaren zu nehmen, welche sich von den Griechen spezifisch unterscheiden und durch Unwissenheit und Niedrigkeit dazu bestimmt seien. Dies kann nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass Plato alle materielle Arbeit verachtet, Handel, Gewerbe und sogar den Landbau.[1]) Sonst berührt sich ja die platonische Ethik weit enger mit der christlichen Moral als die aristotelische, wie das Bisherige ergeben haben dürfte. Doch verlassen wir diese unerquicklichen Dinge, indem wir uns nochmals ins Gedächtnis zurückrufen, dass sie nicht vom christlichen, wohl aber vom spezifisch hellenischen Standpunkte aus zu begreifen und zu beurteilen sind.

Die Schilderung der einzelnen Tugenden in der speziellen Ethik gibt Aristoteles günstige Gelegenheit, seine reiche Erfahrung, seine scharfe Beobachtung, sein kritisches Urteil zur Geltung zu bringen, auch seinen Humor; ich erinnere z. B. nur an den Gourmand, von dem es[2]) bei Schilderung der aus Geschmack und Gefühl sich ergebenden sinnlichen Genüsse heisst:

διὸ καὶ ηὔξατό τις ὀψοφάγος ὧν τὸν φάρυγγα αὐτῷ μακρότερον γεράνου γενέσθαι, ὡς ἡδόμενος τῇ ἁφῇ. „Darum wünschte sich jener Schlemmer einen Hals, länger als der eines Kranichs, weil er dadurch länger den Genuss haben würde, die Speisen zu fühlen."

Einige Handschriften sind so liebenswürdig, den Namen des Wackeren beizufügen, er soll Philoxenus geheissen haben. Schon mit Rücksicht auf diese Schilderung der einzelnen Tugenden, welche eine wahre Fundgrube für die feineren Nuancen in der Bezeichnung menschlicher Schwächen und Vorzüge sind, müsste man die aristotelische Ethik ein bedeutendes Werk nennen.[3])

Doch eilen wir zum Schlusse! Die aristotelische Ethik ist wesentlich Lehre vom höchsten Gute und Lehre von der Tugend. Sie ist keine metaphysische, oder gar eine *a priori* konstruierende Darstellung, sondern eine mehr empirische, *a posteriori* sich entfaltende Darlegung. Nicht was das höchste Gut an und für sich sei, wird untersucht, sondern was es für den Menschen sei, innerhalb der Bedingungen des erfahrungsmässigen menschlichen Daseins. Darin liegen

[1]) Luthardt, a. a. O., S. 51. — [2]) *Eth. Nic.* III, 13. 1118 *a* 32. — [3]) Vgl. dazu Thomas 2. 2. qq. 107 - 170.

ja überhaupt die Vorzüge, aber auch die Schwächen der aristotelischen Ethik. Die Beurteilung der aristotelischen Bestimmung des höchsten Gutes wird vor allem von der Frage ausgehen müssen: Ist denn das aristotelische höchste Gut für alle Menschen erreichbar? Nachdem Aristoteles selber sagt, dass nur Einzelne in einzelnen Momenten die Weisheit, das höchste Ziel der Theorie, erreichen, dass nur der reine Geist, nicht die durch ihre sinnlichen Triebe an den Leib gebundene Seele der kontemplativen Weisheit fähig sei[1]), so wird man die Frage nicht so leicht bejahend beantworten. Aristoteles sagt[2]):

ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. „Die Tätigkeit Gottes, welche die allerglückseligste ist, wird eine theoretische sein. Und darum ist auch bei den Menschen diejenige Tätigkeit die glückseligste, welche der göttlichen am ähnlichsten ist, d. h. die theoretische."

Und bald hernach[3]) fährt Aristoteles fort:

ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν. „Soweit sich also die denkende Betrachtung erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und die Wesen, bei welchen diese denkende Betrachtung in höherem Grade vorhanden ist, besitzen auch eine höhere Glückseligkeit, und zwar nicht zufällig, sondern vermöge des Wesens der denkenden Betrachtung."

Ist hiermit die Glückseligkeit und das eigentlich menschliche Ziel nicht zu einem Privilegium einiger weniger Bevorzugter gemacht? Desgleichen, wenn Aristoteles sagt[4]):

οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν; δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι. „Wir sind der Ansicht, dass mit der Glückseligkeit stets Lust verbunden sein müsse. Unter allen tugendgemässen Tätigkeiten ist aber die auf die Weisheit gerichtete die allererfreulichste. Und in der Tat gewährt die Philosophie wunderbare Genüsse reinster und sicherster Art. Es ist aber natürlich, dass die Wissenden ein angenehmeres Leben haben als die Suchenden."

Mit dem letzteren Satze stellt sich Aristoteles zu Lessing in Gegensatz, dem das Suchen der Wahrheit höher steht als deren Besitz. Schliesslich rückt Aristoteles sein letztes Ziel beinahe in unerreichbare Fernen, wenn er sagt[5]):

ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον; οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτως βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. „Ein solches Leben dürfte höher sein, als dem Menschen als solchem beschieden ist. Denn ein solches Leben wird er nicht leben können insofern er Mensch ist, sondern

[1]) Erdmann a. a. O., S. 154. — [2]) *Eth. Nic.* X, 8. 1178 *b* 21. — [3]) *Eth. Nic.* X, 8. 1178 *b* 28. — [4]) *Eth. Nic.* X, 7. 1177 *a* 22. — [5]) *Eth. Nic.* X, 7. 1177 *b* 26.

insofern etwas Göttliches in ihm vorhanden ist. Und in dem Grade, als dieses den Menschen, der ein zusammengesetztes Wesen ist, übertrifft, in demselben Grade wird auch die Tätigkeit desselben jede Betätigung einer anderen Tugend übertreffen. Ist nun aber der νοῦς im Vergleich zu dem Menschen etwas Göttliches, so ist auch das Leben im reinen Denken, verglichen mit dem menschlichen Leben, ein göttliches."

Die aristotelische Lehre über die sogenannten äusseren Güter fanden wir zum mindesten schwankend. Man mag sich am Ende mit Ziegler[1]) damit trösten, dass Aristoteles eben nur ein Idealbild der Glückseligkeit habe schaffen wollen, hinter dem die Wirklichkeit ohnehin noch weit genug zurückbleiben werde. Zu einem idealen Glücke aber gehörten doch jedenfalls auch äussere Güter. Wir fanden die aristotelische Lehre über die θεωρία als dem höchsten Ziele des Menschen nicht von Vorteil für die Folgezeit.

Wir vermissten eine genügende Darlegung von Pflicht und Gewissen.

Die Lehre über den Willen, so wichtig für die Ethik, ist in der aristotelischen Psychologie nicht genügend klar zum Ausdrucke gekommen.

Wir fanden den Grundsatz der richtigen Mitte kaum als genügend, besonders mit Rücksicht auf das praktische Leben.

Das Verhältnis der ethischen Tugenden zu den dianoëtischen, Aufzählung und Einteilung der ethischen Tugenden ist nicht voll befriedigend.

Wir fanden, dass Aristoteles ein ganzer Grieche ist und bleibt und über das Hellenentum nicht hinausgeht, so in seiner Lehre über das Verhältnis des Einzelnen dem Staate gegenüber, über Sklaverei, über Arbeit usw.

Kann man sich wundern, wenn in Anbetracht dessen die Beurteilung der aristotelischen Ethik eine sehr verschiedenartige gewesen ist und noch ist.

Auf die Scholastik übte die im 13. Jahrhundert wieder zugängliche Ethik des Aristoteles keinen so beträchtlichen Einfluss wie die übrigen damals vollständig bekannt werdenden Schriften des Stagiriten. Die Scholastiker fanden für die Moral schon eine feste Überlieferung vor. In diese Überlieferung war schon vor Augustin und nach ihm alles Brauchbare aus der antiken Ethik aufgenommen worden. So konnte im 13. Jahrhundert durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin und andere nur eine geringfügige Bereicherung des schon Vorhandenen aus der aristotelischen Ethik erfolgen. Übrigens haben

[1]) Gesch. d. Ethik.

neuere Untersuchungen auch für die Logik, Metaphysik, Psychologie usw. dargetan, dass die Wiedererschliessung sämtlicher aristotelischer Schriften im 13. Jahrhundert keine so radikale Umwälzung herbeigeführt hat, als wie vielfach geglaubt und von unseren Handbüchern der Geschichte der Philosophie gewissenhaft weiter vererbt wird. Es zeigte sich uns als gemeinsamer Besitz bei Aristoteles und der Scholastik die Betonung des theoretischen gegenüber dem praktischen Leben, die Unterscheidung von ethischen und dianoëtischen Tugenden, die richtige Mitte als Prinzip der Tugend, die Erwerbung der Tugend nicht ausschliesslich durch Lehre, sondern durch Gewöhnung usw. Selbstverständlich haben die Scholastiker auch bei der aristotelischen Ethik die Tendenz, den Aristoteles zu christianisieren, durch das Christentum zu verklären und zu erklären. Dessenungeachtet blieben, wie Feiler[1]) meint, manche heterogene Elemente in der Moral der Scholastik unvermittelt neben einander bestehen.

Bei den Antischolastikern und Antiaristotelikern des Mittelalters und der neueren Zeit ist natürlich auch die Ethik des Aristoteles nicht ganz gut weggekommen. Der Spanier Ludovicus Vives († 1540) z. B., ein Freund des Erasmus, hält sich zwar in der Metaphysik noch grossenteils an Aristoteles; dagegen nimmt er die aristotelische Lehre von der Glückseligkeit und deren Inhalt nicht an, sondern zieht die sokratisch-platonische und stoische vor, welche auch dem Christentum näher ständen.[2])

Der 1444 als Staatskanzler von Florenz gestorbene Leonardus Aretinus (Leonardo Bruni aus Arezzo), ein Schüler des Griechen Manuel Chrysoloras, hat neben anderen griechischen Schriften auch die nikomachische Ethik und die aristotelische Politik ins Lateinische übersetzt. Wenn er auch auf die Stoa, auf Varro und Cicero grosses Gewicht legt und die angebliche scholastische Barbarei bekämpft, so gibt er doch in seinem 1475 zu Löwen gedruckten *Isagogicum moralis disciplinae* der aritotelischen Ethik den Vorzug vor der stoischen und der epikureischen.[3])

Dass dagegen der bekannte Antiaristoteliker Gemistos Plethon († 1450) wie die aristotelische Theologie und Psychologie, so auch die aristotelische Ethik gegenüber Zoroaster, Pythagoras, Platon und Proklus, deren Bannerträger er sein will, verwirft, lässt sich erwarten.[4]) Es ist die Hineigung zum Naturalismus, welche unbe-

[1]) Die Moral des Albertus Magnus. Diss. Leipzig 1891. S. 70 ff. – [2]) Überweg-Heinze a. a. O. III, 1, 33. — [3]) Überweg-Heinze a. a. O. III, 1, 11. [4]) Überweg, a. a. O. III, 1, 12.

streitbar in dem aristotelischen Systeme gefunden werden kann, die ihn und viele andere in das Lager des mehr theosophischen Platonismus und Neuplatonismus trieb.

Selbstverständlich bekämpft Laurentius Valla († 1457), der Feind der Tradition und der Autoritäten, ebenfalls den Aristoteles. Statt der aristotelischen Ethik repristiniert er in seinem Dialoge *De voluptate,* der später unter dem Titel *De summo bono* erschien, den Epikureismus.

Der am Hofe des Cosmus von Medici lebende Johannes Argyropulos († 1486) übersetzte neben anderen aristotelischen Schriften auch die nikomachische Ethik ins Lateinische.

Der Stoizismus im Gegensatze zur aristotelischen Ethik fand im 16. und 17. Jahrhunderte zahlreiche Anhänger auch für die Moral. So Justus Lipsius († 1606), Salmasius († 1635), Kaspar Schoppe († 1649), Thomas Gataker († 1654), Daniel Heinsius († 1655). Meistens werden diese Ansichten durch die damals viel gelesenen Cicero und Seneca vermittelt sein.[1])

Auch der Skeptiker Michel de Montaigne († 1592) zieht die stoische Ethik, deren Prinzip des naturgemässen Lebens, der aristotelischen vor und betrachtet den Menschen als sittlich selbständig. Auch sein Schüler und Freund, der Geistliche Pierre Charron († 1603), nimmt für die Ethik viel von den Stoikern herüber. Nach ihm ist die Sittlichkeit das Erste, die Religion das Zweite und eine Frucht der Ersteren.

Der Naturphilosoph Patritius, gestorben 1597 als Professor der Philosophie in Rom, bekämpfte zu gunsten des Neuplatonismus den Aristoteles auf das heftigste; er forderte den Papst Gregor XIV. auf, er solle die aristotelische Philosophie aus allen Schulen und Akademien der katholischen Christenheit verbannen, da sie frevelhaften Atheismus lehre und an der Barbarei des Mittelalters die grösste Schuld trage. Dafür sollte er überall die Bücher des Hermes (!), des Asklepius und des Zoroaster erklären lassen.[2])

Gegenüber solchen Vorgängern und Zeitgenossen wundert uns das Urteil Luthers über Aristoteles im allgemeinen und seine Ethik im besonderen nicht mehr.

In den Tischreden[3]) sagt er:

---

[1]) Überweg-Heinze, a. a. O. III, 1, 19. [2]) Carrière, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Leipzig 1887. S. 53. — [3]) Erlang. Ausg. d. deutsch. Schr. Bd. 62. S. 341.

„Cicero übertrifft Aristotelem weit in Philosophia und mit Lehren. Officia Ciceronis sind viel besser denn Ethica Aristotelis. Und nachdem Cicero in grossen Sorgen im Regiment gesteckt ist, und grosse Bürde, Mühe und Arbeit auf ihm gehabt hat, doch ist er weit überlegen Aristoteli, dem müssigen Esel, der Geld und Gut und gute faule Tage genug hatte. Denn Cicero hat die feinsten und besten Quaestiones in der Philosophia gehandelt: Ob ein Gott sei? Was Gott sei? Ob er sich auch menschlicher Handel annehme oder nicht? Und es müsse ein ewig Gemüte sein. Aristoteles ist zwar ein guter und listiger Dialecticus gewest, der den Methodum und richtigen ordentlichen Weg im Lehren gezeigt hat; aber die Sachen und den rechten Kern hat er nicht gelehrt wie Cicero. Wer die rechtschaffene Philosophia lernen will, der lese Ciceronem." [1])

Luther ist mit der ganzen aristotelischen Richtung nicht einverstanden. In der Kirchenpostille [2]) sagt er:

„Aristoteles ist hundert Mal finsterer, denn die hl. Schrift, und willst du wissen, was er lehrt, das will ich dir kürzlich sagen: Ein Töpfer kann aus Thon einen Topf machen; das kann der Schmied nicht, er lerne es denn. Wenn etwas Höheres in Aristotele ist so sollst du mir kein Wort glauben, und erbiete mich das zu beweisen, wo ich soll."

Ferner in der Kirchenpostille [3]) an anderer Stelle:

„Hier ist das edle Licht der Natur, der heidnische Meister, der Erzmeister aller natürlichen Meister, der jetzt alle hohen Schulen regiert und lehret an Christi Statt, der hochberühmte Aristoteles, der hat gelehrt und lehret sie noch, dass ein Stein schwer ist und eine Feder leicht, das Wasser sei nass und das Feuer trocken . . . . Weiter, da er kommt zu reden von dem Obersten, beschleusst er, dass die Welt sei von Ewigkeit so gewesen und bleibe also, und alle Seelen sterben mit dem Leibe. Und der Oberste sitzt überm Himmel und sieht gar nichts, was irgend geschieht; sondern wie man das blinde Glück malt, rüttelt er den Himmel herum ewiglich; da kommt denn ein jegliches Ding, wie es kommt. Und ist seine Ursache: Sollte er alle Dinge sehen, würde er viel Böses und Unrechtes sehen. Davon würde er unlustig. Dass er nun seine Lust behält, soll er nichts sehen, denn sich selbst, und also die Welt blintzlich regieren gleichwie die Frau das Kind wiegt in der Nacht. Dies ist die Kunst der hohen Schulen; wer das kann und lernt, dem setzt man ein braun Barett auf und sagt: Würdiger Herr Magister artium und philosophiae. Wer diese Kunst nicht kann, der kann kein Theologus werden, noch die Schrift verstehen, ja er muss ein Ketzer sein und mag nimmer ein Christ werden."

Am ärgsten aber ereifert sich Luther gegen Aristoteles und besonders gegen dessen Ethik in dem Schreiben „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung". [4]) Er beklagt sich über die Universitäten seiner Zeit, weil darin „wenig der hl. Schrift und christlicher Glaub gelehrt wird, und allein der blinde heidnische Meister Aristoteles regiert."

[1]) Bei Walch, 22. Teil, c. 73, col. 2282. — [2]) Erl. Ausg. d. deutsch. Schr. 7, 55. — [3]) Erl. Ausg. d. deutsch. Schr. 10, 320. — [4]) Erl. Ausg. d. deutsch. Schr. 21, 344.

„Hierin war nu mein Rat, dass die Bücher Aristotelis, *Physicorum, Metaphysicae, de anima, Ethicorum*, wilchs bisher die besten gehalten, ganz wurden abthan mit allen andern, die von naturlichen Dingen sich ruhmen, so doch nichts darinnen mag gelehrt werden, wieder von naturlichen noch geistlichen Dingen. Dazu seine Meinung niemand bisher verstanden und mit unnützer Aerbeit, Studiern und Kost, so viel edler Zeit und Seelen umbsonst beladen gewesen sein. Ich darfs sagen, dass ein Töpfer mehr Kunst hat von naturlichen Dingen, denn in denen Bucher geschrieben steht. Es thut mir wehe in meinem Herzen, dass der verdampter, hochmuthiger, schalkhaftiger Heide mit seinen falschen Worten so viel der besten Christen vorfuhret und narret hat. Gott hat uns also mit ihm plagt umb unser Sund willen. Lehret doch der elend Mensch in seinem besten Buch, *de Anima*, dass die Seel sterblich sei mit dem Körper; wiewohl viel mit vorgebenen Worten ihn haben wollt erretten, als hätten wir nit die h. Schrift, darinnen wir überreichlich von allen Dingen gelehrt werden, der Aristoteles nit ein kleinsten Geruch je empfunden hat; dennoch hat der todte Heide ubirwunden, und des lebendigen Gottis Bucher vorhindert und fast unterdruckt, dass, wenn ich solchen Jammer bedenk, nit anders achten mag, der bose Geist hab das Studirn hereinbracht. Desselben gleichen das Buch *Ethicorum*, ärger denn kein Buch, stracks den Gnaden Gottis und christlichen Tugenden entgegen ist, das doch auch der besten einis wird gerechnet. O nur weit mit solchen Buchern von allen Christen! Darf mir niemand auflegen, ich rede zu viel, oder vorwirf, das ich nit wisse. Lieber Freund, ich weiss wohl, was ich rede, Aristoteles ist mir so wohl bekannt, als dir und deines gleichen; ich hab ihn auch gelesen und gehoret, mit mehrem Verstand, dann St. Thomas oder Scotus, dass ich mich ohn Hoffart ruhmen und wo es noth ist, wohl beweisen kann. Ich acht nit, dass soviel hundert Jahr lang so viel hoher Vorstand drinnen sich ärbeitet haben. Solch Einreden fechten mich nimmer an, wie sie wohl etwan thun haben; seintemal es am Tag ist, dass wohl mehr Irrthumb mehr hundert Jahr in der Welt und Universitäten blieben sein. Das mocht ich gerne leiden, dass Aristotelis Bucher von der *Logica, Rhetorica, Poëtica* behalten oder sie in ein andern kurz Form bracht, nutzlich gelesen wurden, junge Leut zu uben wohl reden und predigen; aber die Comment und Secten mussten abthan, und gleichwie Ciceronis *Rhetorica* ohn Comment und Secten, so auch Aristotelis *Logica* einformig ohn solch gross Comment, gelesen werden. Aber itzt lehret man wider reden noch predigen draus, und ist ganz ein Disputation und Muderei draus worden.“ [1])

Doch genug hiervon. Luther thut später selber etwas Wasser in diesen sehr starken Wein. Melanchthon hatte noch 1521 im Schlepptaue Luthers in der ersten Ausgabe seiner *Loci* von Aristoteles gesagt: „Aristotelicae argutiae: Quid ad me, quid senserit ille rixator!“ Aber allmählich sah er ein, dass diese und ähnliche Bestrebungen zu einer neuen Barbarei führen würden, und so datiert von Melanchthon her ein neuer Aristotelismus auf den protestantischen Universitäten, der sich allmählich zu einer Art protestantischer Scholastik auswuchs.

[1]) Nitzsch, Luther und Aristoteles. Kiel 1883. S. 37.

1545 schrieb Melanchthon an den bayerischen Kanzler Leonhard Eck:[1])

„Verum enim iudicas plurimum interesse reipublicae, ut Aristoteles conservetur et exstet in scholis ac versetur in manibus discentium. Nam profecto sine hoc autore non solum non retineri pura philosophia, sed ne quidem iusta docendi aut discendi ratio ulla poterit."[2])

Die *Ethicae doctrinae elementa* Melanchthons, die 1550 in abschliessender Gestalt erschienen, nachdem schon 1537 die Schrift *Philosophiae moralis Epitome* herausgegeben war, beruht zum grossen Teile auf Aristoteles und Plato, sowie auf Cicero und der Stoa; freilich gab Melanchthon der ganzen Ethik eine mehr theologische Richtung durch Einführung des göttlichen Willens als Moralprinzip und durch Verlegung der Tugend in die Gotteserkenntnis und den Gehorsam gegen Gott.[3]) Ja Melanchthon wurde sogar in der Psychologie und Physik ein Anhänger des Aristoteles. Auch nach dem Auftreten der kopernikanischen Lehre vom Weltgebäude hielt er an der aristotelisch-ptolemäischen Theorie fest; die kopernikanische Lehre sei eine „böse und gottlose Meinung", welche die Obrigkeit unterdrücken müsse. Hierin folgte er übrigens nur Luther, der das kopernikanische System für eine eitle, der Bibel widerstreitende Neuerung hielt.[4])

Gehen wir über zu der Beurteilung der aristotelischen Ethik in der Neuzeit.

Trendelenburg[5]) erneuert das Urteil der Greifswalder Universität, welche in den Statuten von 1545 die Erklärung der nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieb:

„cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur."

Trendelenburg[6]) nennt Aristoteles „den philosophischen Ethiker der Jahrhunderte".

„Aristoteles' Ethik hat Fehler und Lücken; aber keine Ethik der Neueren hat geringere Fehler und geringere Lücken; die meisten haben grössere. Aristoteles hat sie mitten in der Vielseitigkeit; die Neueren haben sie durch Einseitigkeit, welche ihre Stärke und ihre Schwäche ist."

Aristoteles' Ethik wird von ihm[7]) die „unübertroffene Ethik" genannt. Was Herbart über die aristotelische Ethik sagt, sei nur

[1]) *Corp. Ref.* II. 956. — [2]) Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral. S. 46. — [3]) Költzsch, Melanchthons philosophische Ethik. Freiberg 1889. S. 25 ff. — [4]) Überweg-Heinze, a. a. O. III, 1, 25. — [5]) Ueber Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten, Abh. d. Berl. Akad. 1856, auch in Hist. Beitr. III, 170. — [6]) Hist. Beitr. III, 169. — [7]) Hist. Beitr. II, 151.

eine Reihe von Missverständnissen.[1]) Die aristotelische Ethik enthalte, wenigstens in entwickelungsfähigen Keimen, das Gute und Richtige der neueren Ethik. So sei das von Kant durchgeführte Allgemeine in der von Aristoteles verlangten Herrschaft des Denkens enthalten. Auch Schleiermachers Individuelles finde sich bei Aristoteles an vielen Stellen. Auch die bei Aristoteles vermisste Gesinnung sei gegeben in der von ihm geforderten Lust an der Tugend. Auch die richtige Auffassung der Lust, dies zarteste und schwierigste aller ethischen Probleme, sei bei Aristoteles zu treffen. Das von Herbart aufgestellte Harmonische liege ebenfalls in Aristoteles (und noch mehr in dem Künstler Plato), und dies alles sei auf tieferen Ursprung zurückgeführt, als auf psychischen Mechanismus, wie das vielfach in der modernen Ethik geschieht.[2])

Das entgegengesetzte Urteil fällten hingegen Schleiermacher, Herbart, Wehrenpfennig[3]) und andere.

Hartenstein[4]) bezweifelt, ob die Ethik durch Aristoteles einen wesentlichen Fortschritt gemacht hat rücksichtlich der scharfen und präzisen Abgrenzung ihres Gebietes und rücksichtlich der systematischen Grundlage, weil Aristoteles es für untunlich hielt, über die Rangordnung der sittlichen Begriffe etwas festzustellen oder diese selbst mit ausreichender Genauigkeit nachzuweisen. Was bei Aristoteles an ethischem Gehalte wirklich vorhanden sei, komme nur nebenbei als stillschweigende Voraussetzung, nicht als prinzipielle Grundlegung zur Geltung.

Eucken[5]) urteilt also:

„Nur bei Uebersehung dessen, wie viel Eigentümliches, geschichtlich Bedingtes und geschichtlich Begrenztes hier vorliegt, konnte die aristotelische Ethik Jahrhunderte hindurch als allgemein menschliche gelten, als normale gepriesen werden. Dass die Sache anders liegt, dass die Lebensprobleme hier nach besonderen, für uns nicht mehr oder doch nicht ohne weiteres giltigen Voraussetzungen und Ideen behandelt sind, dafür legt eben der Gegenstand Zeugnis ab, dem unsere Aufmerksamkeit zugewandt war [d. h. der aristotelischen Anschauungen über Freundschaft und Lebensgüter]. Die an ihm zutage tretende philosophische Lebensansicht hat bei aller Grösse unverkennbare Schranken, der sie umschliessende Rahmen ist durch die geistige Bewegung der Menschheit

[1]) Ebenda III, 166. — [2]) Trendelenburg, Ebd. III, 166 ff. — [3]) Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Griechen. Berlin 1856. — [4]) Ueber den wissenschaftlichen Wert der aristotelischen Ethik. Leipzig 1859. — [5]) Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern. Berlin 1884, in der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von Virchow und von Holtzendorff, S. 40, bzw. 772.

tatsächlich zersprengt. Weltgeschichtliche Erfahrung hat gezwungen, der negativen Seite des Lebens erheblich mehr Bedeutung beizumessen, als sie hier erhält. Es ist eine lebensfrohe, tatenmutige Anschauung, welche die aristotelischen Aufstellungen beherrscht; dieselben spiegeln die Weltansicht des Glücklichen, Kräftigen, geistig Vornehmen, welche das Gemeine nicht kennt, das Niedere als Vorstufe gelten lässt, durch alle vorhandenen Missstände in Personen und Sachen ihrer Festigkeit nach nicht erschüttert wird. Dem Unglück gegenüber zeigt sich die Seelengrösse vornehmlich in tapferer Abwehr; ein inneres Aufnehmen desselben in den Lebensprozess findet nicht statt, eine läuternde, umwandelnde, vereinende Kraft wird ihm nicht zuerkannt. Infolgedessen bleiben weite Tiefen des Seelenlebens unerschlossen."

Schmidt[1]) ist der Ansicht, dass bei Aristoteles nicht der Kern der Gesinnung, sondern bloss das zur Charakterbestimmtheit verdichtete Verhalten zum Massstabe der Wertschätzung bei der ethischen Betrachtung genommen werde.

Auch Rolfes[2]), der sonst sehr günstig über Aristoteles urteilt, ist mit dessen Ethik unzufrieden. Adlhoch[3]) dagegen sagt:

„Aristoteles erklärt als Idealziel des Lebens die möglichst grosse ὁμοίωσις πρὸς θεόν, daher ist schliesslich alles Gottesdienst, und es fehlt ihm keineswegs das richtige, religiös giltige Moralprinzip."

Unseres Wissens kommt in der ganzen nikomarchischen Ethik dieser Ausdruck nicht vor, ebenso wenig wie die entsprechende Ansicht bei Aristoteles zutreffend ist.

Allen diesen Schwächen der aristotelischen Ethik gegenüber dürfen wir jedoch einige Punkte nicht vergessen, die bei der Beurteilung schwer in die Wagschale fallen.

Einmal ist Aristoteles der erste, welcher die Ethik systematisch bearbeitet hat. Freilich hat er an Plato einen achtenswerten Vorgänger, der seinerseits auf Sokrates fusste, diesem Johannes dem Täufer der alten Welt, wie ihn Marsilius Ficinus nennt, an dem das Orakel von Delphi gerade das γνῶθι σεαυτόν pries, und der die Griechen von der Naturphilosophie zur Ethik führte. Was aber bei den Pythagoreern, bei Heraklit usw. vorhanden war, ging über einen Ansatz zur Ethik nicht merklich hinaus. Wir dürfen Aristoteles als Begründer der wissenschaftlichen Ethik, oder wenigstens der Tugendlehre bezeichnen. Er selber redet zwar mit Vorliebe von der „praktischen Philosophie"; in seiner Schule aber wurde der Ausdruck ἠθικά für derlei Untersuchungen üblich, und die Übersetzung prägte

[1]) A. a. O. I, 284. — [2]) Die aristot. Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen. 1892. S. 169, 189. — [3]) Philos. Jahrbuch VII. Bd. (1884) S. 200, bei Besprechung des Buches von Rolfes.

daraus den Namen *philosophia moralis*. Das sind also in jedem Falle bleibende Verdienste um die Ethik.

Dann dürfen wir nach tausendjährigem Einfluss der christlichen Ethik doch nicht die Anforderungen christlicher und auch nicht moderner Ethik an Aristoteles stellen.

Auch ist nicht zu vergessen, dass Aristoteles selber nur eine mehr populäre Darstellung der Ethik geben will, wobei von einem streng deduzierenden Verfahren nicht die Rede sein kann. Er bemerkt z. B. ausdrücklich:[1])

ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα· λέγοιτο δ' ἄν ἱκανῶς εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθείη. τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. „Dies ist die Absicht meiner vorliegenden Untersuchung, d. h. der Ethik, welche gewissermassen ein Teil der Wissenschaft vom Staate ist. Mein Vortrag hierüber kann als ausreichend gelten, wenn er über den Gegenstand so deutliche Begriffe gibt, als es die Natur desselben erlaubt. Denn man darf vom Philosophen nicht in allen seinen Untersuchungen den gleichen Grad wissenschaftlicher Strenge und Schärfe verlangen, wie man ja auch auf dem Gebiete von Handwerk und Kunst einen Unterschied macht"

Ähnlich sagt er auch *Eth. Nic.* I, 7. 1098 *a* 26:

μεμνῆσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρή, καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ· καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεωμέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὀρθήν. „Man muss sich an das früher Gesagte erinnern, und nicht bei allen Materien die gleiche philosophische Strenge der Darstellung fordern, sondern bei jeder einzelnen nur nach Massgabe der Natur des zu behandelnden Stoffes, und so weit es sich mit der Methode der betreffenden Wissenschaft verträgt. Suchen ja doch z. B. der Zimmermann und der Geometer beide die gerade Linie, aber jeder auf eine andere Weise."

In *Eth. Nic.* II, 2. 1104 *a* 1 sqq. drückt sich Aristoteles hierüber also aus:

ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν, ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δὲ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τὰκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὐθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς. „Wir müssen uns zum voraus darüber verständigen, dass eine Darlegung über Dinge aus dem Bereiche des Handelns nur so zu sagen allgemeine Umrisse und keine haarscharfe Zeichnung zu geben braucht. Schon gleich zu Anfang habe ich gesagt, man müsse seine Anforderung nach der Natur der behandelten Materie bemessen. Weder was man überhaupt tun, noch was nützlich, noch was gesund ist, lässt sich ein für allemal feststellen.

[1]) *Eth. Nic.* I, 1. 1094 *b* 12.

Gilt dies schon für das Allgemeine, so noch mehr für das Besondere; denn hiebei ist gar keine Kunst und Vorschrift mehr vorhanden, sondern die Handelnden müssen hiebei Zeit und Umstände ins Auge fassen, ähnlich wie der Arzt und Steuermann."

Der Stoff der Ethik lässt also nach Aristoteles überhaupt keine solche zwingende Stringenz zu wie andere Wissenschaften.

Aristoteles gründet ferner seine Ethik sehr wenig auf seine Metaphysik; darum konnte er sie populär halten, so dass auch diejenigen sie verstanden, welche seine Metaphysik nicht inne hatten. Dieser populäre Charakter spricht sich z. B. aus in den häufigen Zitaten aus Dichtern, besonders aus Euripides, aus Homer, sodann in dem oftmaligen Anführen von Sprichwörtern, von Sätzen der öffentlichen Meinung, in dem häufigen *ὡς φαίνεται* und *δοκεῖ* usw. Von einer geometrischen Deduktion und Konstruktion der Ethik, wie sie allenfalls Spinoza versucht hat, ist bei Aristoteles keine Rede.

Die aristotelische Ethik ist, um es zu wiederholen, mehr eine — allerdings ausgezeichnete — Beschreibung dessen, was damals bei einem reichen glücklichen Vollbürger Griechenlands als tugendhaft und sittlich galt. Darum berücksichtigt er in der Ethik auch nur die Tugend des unabhängigen freien Mannes; erst in der Ökonomik und Politik werden auch die Tugenden des Weibes und der übrigen menschlichen Lebenskreise berührt. Aristoteles gibt in der Ethik mehr das *ὅτι*, aber nicht so fast das *διότι*, wie er selber sagt[1]):

ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς. τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν, τὰ δ' ἁπλῶς· ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι. καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι. ὁ γὰρ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥᾳδίως. „Auszugehen hat jede Untersuchung von dem Bekannten; unter diesem kann man zweierlei verstehen, das was uns und das was an sich bekannt ist. Wir müssen in der Ethik jedenfalls von dem uns Bekannten ausgehen. Der Anfang nämlich ist das »Dass«. Wenn dies genügend vorhanden ist, so wird das »Warum« nicht sonderlich von nöten sein. Denn ein solcher Mensch hat entweder die Prinzipien schon in sich oder kann sie doch leicht erfassen."

Und noch deutlicher drückt er das Gleiche etwas später aus[2]):

οὐκ ἀπαιτητέον δὲ οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς. τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. „Man muss nicht bei allen Materien in gleicher Weise die ursächliche Begründung verlangen, vielmehr reicht es bei manchen aus, wenn nachgewiesen ist, dass es so sei; denn das »dass« ist das Erste und der Anfang."

Die gemachten Ausstellungen in der aristotelischen Ethik können und wollen selbstverständlich die Bedeutung eines Mannes nicht verkleinern, der den Anstürmen jahrhundertelanger Kritik und Befehdung

[1]) *Eth. Nic.* I, 2. 1095 *b* 2 sqq. — [2]) *Eth. Nic.* I, 7. 1098 *a* 33.

siegreich standgehalten hat, und der in unserem Jahrhundert wiederum von Männern wie Hegel, Heinrich Ritter, Christian Brandis, Adolf Trendelenburg — von den Neueren nicht zu reden — als einer der grössten Denker aller Zeiten bezeichnet worden ist, dessen Verdienste um die Begründung einer teleologischen Weltanschauung durch die immensen Fortschritte der Naturwissenschaften nicht verdunkelt, sondern erst recht ins helle Licht gesetzt sind und unseres Erachtens in Zukunft noch viel mehr werden. Allein es ist doch nicht zu vergessen, dass der Menschengeist in den zwei Jahrtausenden seit dem Stagiriten unter dem Einflusse vor allem des Christentums in der Ethik — der theologischen wie der philosophischen — einen ziemlichen Fortschritt gemacht hat. Dies berechtigt uns zu einer Kritik an der aristotelischen Ethik, und Aristoteles gibt uns selber hiezu das Recht, wenn er sagt [1]):

ἀμφοῖν ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Beide — Aristoteles und die Wahrheit — sind uns lieb und wert, aber es ist heilige Pflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben.

Wir können unser Schlussurteil über die aristotelische Ethik ziemlich mit Trendelenburg [2]) in die Worte kleiden:

„Aristoteles' Ethik, das erste System der Sittenlehre, die Ethik des Altertums, kann nicht die letzte, die philosophische Ethik der christlichen Welt sein. Aber bis jetzt hält Aristoteles gegen die Späteren stand, und zwar durch die richtige Grundlage des Prinzips, durch die reine Behandlung der Lust, durch den offenen Blick für die ethische Erscheinung und durch den Reichtum der Ausführung."

Darum ist und bleibt die aristotelische Ethik, wie die übrigen Schriften des Stagiriten, in vollem Sinne ein *monumentum aere perennius.*

[1]) *Eth. Nic.* I, 4. 1096 *a* 16. — [2]) Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten, Hist. Beiträge III, 170.

Seinem verdienten Lehrer

Dr. Georg Freiherrn von Hertling,

o. ö. Prof. d. Philosophie an der Universität München,
Reichsrat der Krone Bayerns usw.,
der den Verfasser erstmals in das Studium der aristotelischen Schriften einführte,

zum 60. Geburtstage

gewidmet. Aug. 1903.

Über die Wichtigkeit der Psychologie für die Naturwissenschaften.

Von Dr. med. Jos. Klein, Augenarzt in Neisse.

(Schluss.)

IV.

Auf der dritten und höchsten Stufe der die Erde bewohnenden Lebewesen steht der Mensch. Während die Pflanze die Ernährung, das Tier Ernährung und Wahrnehmung besitzt, vereinigt der Mensch mit der Ernährung und der Wahrnehmung den Verstand (*τὸ τροφτικόν*, *τὸ αἰσθητικόν*, *τὸ νοητικόν* — *vegetativum*, *sensitivum*, *intellectivum*). Die menschliche Seele ist gleichsam ein Fünfeck (*abcde*)

, das Viereck des Tieres (*abcd*) und das Dreieck der Pflanze (*ade*) in sich fassend. Durch die Sinne wird nur Einzelnes, Individuelles wahrgenommen. So nimmt die sensitive Seele des Tieres und des Menschen das Rote und Grüne, das Blaue und Gelbe wahr. Der Mensch erkennt aber auch die Farbe und spricht von ihr. Die Farbe ist aber weder das Rote und Grüne, noch das Gelbe und Blaue, sondern das den wahrnehmbaren Eigenschaften des Sichtbaren zu grunde Liegende. Die Farbe kann deshalb nicht Objekt der Sinne sein, kann deshalb auch nicht von den Tieren erkannt werden. Die Farbe ist Objekt des Verstandes, sie ist Objekt des *νοῦς*. Das Erfassen eines Objektes vermittelst der Sinne nennen wir „Wahrnehmen“, das Erfassen eines Objektes vermittelst des Verstandes nennen wir „Erkennen“.

Bevor wir uns weiter über die Eigenschaften und Tätigkeiten der denkenden Seele und über das Objekt des Denkens in Untersuchungen einlassen, müssen wir noch einmal zur wahrnehmenden Seele zurückkehren. So wie der Geiger vermittelst eines Bogens, sich desselben als eines geeigneten Mittels bedienend, über die Saiten der Violine streicht, bringt die Violine gleichsam aus ihrer Natur heraus Töne hervor, welche sich in der Umgebung der Violine verbreiten (= „transeunt“). Ebenso spielt die Welt die Medien benutzend durch die Sinnesorgane

auf der wahrnehmenden Seele, die nun gleichsam aus ihrer Natur heraus die Empfindungen hervorbringt, die sich aber nicht in der Umgebung der Seele verbreiten, sondern in derselben verbleiben (= „immanent"). So ertönt der wahrnehmenden Seele gemäss der fünf Sinne ein fünffach verschiedenes Lied. Und die menschliche Seele lauscht den Liedern der Welt, dieser ihre Sinnesorgane entgegenhaltend. Und wie der Geiger durch die Töne seines Instrumentes das Fühlen seines Herzens den Hörern zum Ausdruck bringt, und dies um so schöner, je besser das Instrument, um wie vieles vollkommener vermag der Mensch die Lieder der Welt durch seine Sinne in sich aufzunehmen und die Schönheit der materiellen Welt für sich darzustellen, da die Instrumente der Natur eine Zweckmässigkeit zeigen, die keinen Vergleich mit einem aus Menschenhand hervorgegangenen Instrumente zulässt. Diesem Zustandekommen der Wahrnehmungen haben deshalb von jeher die Aerzte ihre Aufmerksamkeit zugewendet, aber sie haben, wie Tourtual sehr richtig sagt, die fünf äusseren Sinne meist nur einzeln für sich betrachtet, indem sie die physikalischen und die organischen Bedingungen für das Zustandekommen der Sinnesempfindungen aufsuchten, dagegen um das Verarbeiten der Empfindungen zur Wahrnehmung sich meist weiter nicht viel kümmerten. Und doch bilden, wenn die fünf Sinnesorgane auch räumlich getrennt sind, die Sinne eine lebendige Einheit. Sie alle vereinigen sich zur Abbildung der einen Natur in unserer Seele, die in sich die Empfindungen der Farben und der Töne, der *odores* und *sapores* und des Tastbaren zur Einheit der Weltanschauung zusammenfügt. Die fünf äusseren Sinne bieten aber keinerlei Momente, die die Möglichkeit einer Verarbeitung der Sinnesempfindungen zu einer einheitlichen Weltanschauung erklärlich machen. Wir sind daher gezwungen, im Innern unseres Körpers und unserer Seele Einrichtungen vorauszusetzen, durch welche Mensch und Tier imstande sind, die Sinnesempfindungen zur Vorstellung und zur Wahrnehmung zu verknüpfen. Weil wir aber bei diesen durch unseren Verstand postulierten Einrichtungen keine an der äusseren Körperoberfläche befindlichen Organe vorfinden, dieselben vielmehr an den zentralen Enden der Sinnesnerven suchen, so bezeichnen wir dieselben im Gegensatz zu den fünf äusseren als die inneren Sinne. Dieser inneren Sinne gibt es nach den älteren Physiologen[1]) vier. Sie heissen: *vis memorativa* — das sinnliche Gedächtnis; *vis aestimativa* — die sinnliche

[1]) Siehe das Lehrbuch der Physiologie von Rudolphi.

Urteilskraft; *vis imaginativa* — die Phantasie; der Gemeinsinn — *sensus communis.*

Auf die psychologische Begründung eines jeden einzelnen dieser, durch den Verstand erschlossenen, vier inneren Sinne wollen wir hier nicht weiter eingehen. Aber die Physiologie wird das Bestreben nicht aufgeben dürfen, den Nachweis zu erbringen, an welche körperlichen Organe diese vier inneren Sinne geküpft sind. Bis zum Gelingen dieses werden wohl voraussichtlich noch viele Jahre, vielleicht Jahrhunderte vergehen. Gleichwohl dürfen diese vier inneren Sinne nicht als etwas behandelt werden, was man vernachlässigen, dessen Existenz man in Zweifel stellen könnte. Hat ja doch das ganze Menschengeschlecht schon seit Tausenden von Jahren von dem Tastsinn gesprochen, ohne dass die Physiologie bis zum heutigen Tag imstande wäre, das Organ des Tastsinns mit Sicherheit zu bezeichnen. Die Menschheit hat aber mit vollem Recht an der Existenz dieses Sinnes festgehalten. Und wie die Existenz des Tastsinnes, so waren und sind auch die vier inneren Sinne ein Postulat, eine Forderung unseres Verstandes, auch wenn die Physiologie uns noch lange nicht in den Stand setzen sollte, jene seelischen Fähigkeiten an organische Einrichtungen zu knüpfen. Diese vier inneren Sinne sind es, deren sich die Seele vorzüglich bei dem aktiven Teil der Wahrnehmung bedient, während die fünf äusseren Sinne wesentlich den passiven Anteil bei der Sinneswahrnehmung repräsentieren.

Kehren wir jetzt zu der denkenden Seele zurück! Was ist der Verstand? Nach Aristoteles ist der Verstand der Teil der Seele, durch welchen die Seele erkennt und denkt.[1])

Wenn man über die Eigenschaften des Verstandes ins klare kommen will, so tut man gut, die Tätigkeit des Verstandes mit der Tätigkeit der wahrnehmenden und der ernährenden Seele zu vergleichen. Diesem Weg, den der Stagirite einschlägt, um die Natur des Verstandes zu enthüllen, wollen wir auch jetzt folgen, ohne aber in jedem Punkte unsere Übereinstimmung mit Aristoteles auszusprechen.

Die wahrnehmende Seele, *τὸ αἰσθητικόν*, trennt sich nach fünf Richtungen gemäss den fünf Sinnen; der Verstand dagegen hat nur eine Richtung. Er ist deshalb *ἁπλοῦς*, *simplex*, einfach.

Ferner ist der Verstand *ἀπαθής*, *passionis expers*, leidensunfähig. Aristoteles sagt jedoch an einer anderen Stelle: Ist das Denken etwas

[1]) *De anima* III, 4. 429 *a* 10 sq.: *ᾧ γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ*, „qua cognoscit atque sapit."

dem Wahrnehmen Analoges, so muss es entweder ein Affiziertwerden durch das Denkbare sein oder etwas dem Ähnliches.[1])

Dies scheint ein Widerspruch zu sein, der sich aber löst, wenn wir bedenken, was wir früher über die Sinneswahrnehmungen sagten. Dort hatten wir das Wahrnehmen gleichsam ein Leiden genannt und hatten ausgeführt, dass eine Sinneswahrnehmung ohne die äusseren Dinge gar nicht zu stande kommen könne. Die äusseren Dinge mussten auf die Sinnesorgane und durch diese auf die wahrnehmende Seele wirken, um diese in die Lage zu versetzen, Wahrnehmungen in der Aussenwelt machen zu können. Ein derartiges Leiden ist bei dem Verstande ausgeschlossen. Es ist der Verstand in seiner Tätigkeit vielmehr ähnlich der ernährenden Seele, die ja auch nicht von den Nahrungsmitteln leidet, sondern im Gegenteil auf dieselben einwirkt, ebenso wie der Baumeister, wenn er ein Haus baut, nicht von den Baumaterialien, sondern die Baumaterialien von ihm affiziert werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Verstand, dem νοῦς. Die Erzeugnisse der wahrnehmenden Seele, die Wahrnehmungen und Vorstellungen wirken nicht auf den νοῦς, sondern der νοῦς wirkt auf sie. Aristoteles nennt daher diesen Verstand, der auf die Produkte der wahrnehmenden Seele wirkt, den wirkenden Verstand, den νοῦς ποιητικός, *intellectus agens*.

Der Verstand ist ferner fähig, die Form in sich aufzunehmen, δεκτικὸν τοῦ εἴδους, *formae susceptivum*. Wie wir bei der wahrnehmenden Seele ausführten, so war dieselbe fähig, die Eigenschaften, die Formen der wahrnehmbaren Dinge in sich aufzunehmen, oder die Dinge selbst, aber ohne die Materie. Aristoteles nannte diese Fähigkeit der wahrnehmenden Seele in II, 12. 424 *a* 18 sq. τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, „quod sensibiles sine materia formas suscipere potest“. Er gebraucht hier bei den fünf, der Zahl der Sinne entsprechenden Arten der wahrnehmbaren Formen den Plural, während er von der intellektiven Seele mit Rücksicht auf den Verstand, der ἁπλοῦς, *simplex*, einfach ist, sagt, sie sei imstande, die Form aufzunehmen. Und wie nach der Wahrnehmung in der sensitiven Seele die Formen, die vorher nur δυνάμει, *in potentia*, in Möglichkeit in ihr waren, nun wirklich in der Seele sind, so verhält es sich auch mit der intellektiven Seele. So sind auch, nachdem der Verstand

[1]) Ibid. III, 4. 429 *a* 13 sq.: εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, „si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale.“

gedacht hat, in der denkenden Seele, gleich den wahrgenommenen Dingen in der sensitiven Seele, die *formae intellectivae, τὰ εἴδη νοητά*, die intelligibelen Dinge. Es ist daher, sagt Aristoteles, richtig, wenn man die Seele den Ort der *εἴδη νοητά*, der Ideen nennt, nur dürfe man dies nicht von der ganzen Seele sagen, sondern nur von der denkenden Seele, und hinzufügen, dass die Ideen vor dem Denken nicht in Wirklichkeit, sondern in Möglichkeit seien. Diese Fähigkeit des Verstandes, die intelligibelen Formen, *τὰ εἴδη νοητά*, *formae intellectivae*, aufzunehmen, ist eine passive, eine leidende. Deshalb nennt Aristoteles diesen Verstand des Menschen den leidenden Verstand, *νοῦς δυνάμει*, *intellectus passibilis* oder *possibilis*.

Das Wahrnehmen war ein Leiden von dem Wahrnehmbaren. Das Denken ist gewissermassen ein Leiden von dem Denkbaren. Aber auch dann ist noch ein erheblicher Unterschied in dem Affiziertwerden bei dem Wahrnehmen und dem Denken. Denn das Ohr nimmt den Schall nicht wahr, wenn er zu stark, Gesicht und Geruch sind nicht mehr möglich, wo Farbe und Odor zu stark sind. Dagegen bei dem Verstand ist es anders. Wenn der Verstand etwas denkt, was ganz besonders Gegenstand des Denkens ist, so denkt er doch nicht weniger das Unbedeutendere, ja dann noch im höheren Grade.

Der Verstand ist reine Möglichkeit, *δυνάμει*, *in potentia*; ferner *ἀμιγής*, *non mixtus*, unvermischt. Wir werden dies am besten verstehen, wenn wir an Folgendes denken. Wir nehmen mit unserer Hand das Warme und das Kalte wahr. Ist die Hand selbst warm, so erscheint uns alles kälter. Ist sie dagegen kalt, so erscheint uns alles wärmer. Ist das Tastbare aber genau so warm wie die Hand, so wird die Wärme unserer Wahrnehmung entgehen. Dem Verstande aber darf nichts entgehen; deshalb darf der Verstand nichts Bestimmtes sein, sondern er muss *δυνάμει*, reine Potenz, reine Möglichkeit sein, um alles werden zu können. Der Verstand ist einer unbeschriebenen Tafel zu vergleichen, auf der noch nichts geschrieben worden ist, damit eben alles auf ihr geschrieben werden kann. Er darf daher auch nicht mit der Materie vermischt sein, wie es bei den Sinnen der Fall ist. So pflegen auch, weil der Gesichtssinn mit der Materie, mit Netzhaut und Sehnerv usw. verknüpft ist, selbst nach stundenlangem Aufenthalte im Finstern die subjektiven Lichterscheinungen nicht aufzuhören und treten auch dann noch immer der Wahrnehmung schwach erleuchteter Objekte hindernd in den Weg.

Als einen grossen Unterschied zwischen der sensitiven und der intellektiven Seele bezeichnet Aristoteles den Umstand, dass die erstere Organe habe, der Verstand aber nicht. In diesem Punkte können wir dem Aristoteles nur teilweise zustimmen. Der wahrnehmenden Seele stehen fünf äussere Sinnesorgane zur Verfügung, und die sensitive Seele blickt durch die beiden Augen, wie durch zwei Fenster, in die Welt. Der Verstand hat keine Fenster und Pforten, um direkt in die Aussenwelt zu gelangen; wie die Sinne auf die objektiven Dinge, so blickt der Verstand vielmehr auf die Vorstellungen und Phantasmen, auf die Produkte in der sensitiven Seele. Deshalb ist es richtig zu sagen: Der Verstand hat kein äusseres Organ. Wir haben aber gesehen, dass die sensitive Seele auch vier innere Sinne hat, die an innere Organe geknüpft sein müssen. Und ebenso stehen auch der verständigen Seele innere Organe zu Gebote, deren Sitz im Grosshirn ist. Doch ist es nicht das Grosshirn des Menschen, welches denkt, sondern dies tut die intellektive Seele, die des Gehirns zum Denken bedarf, ähnlich wie die wahrnehmende Seele des Äthers und des Sehnerven zum Sehen.

Während die Sinne das Einzelne, das Vergängliche, das Zufällige wahrnehmen, ist das Allgemeine, das Ewige, das Notwendige das Objekt des Verstandes. Durch die Sinne kann ich nur immer wahrnehmen, dass etwas so ist, aber nie wissen, dass etwas nicht anders sein könne. Alles Allgemeine, Notwendige entspringt aus dem νοῦς.

Der Verstand erkennt, während die Sinne auf die sensiblen Eigenschaften der Dinge gehen, das Wesen der Dinge. Aus der Tätigkeit des Verstandes entspringen die Begriffe. Die Begriffe sind die Grundlage der Sprache. Das Tier spricht nicht, nicht weil ihm die Sprache fehlt, sondern die Sprache fehlt dem Tiere, weil es keine Begriffe und überhaupt nichts zu sagen hat. Die Sprache ist daher der Rubicon, der von keinem Tiere überschritten wird.

Es hat immer Leute gegeben, welche aus Unkenntnis über die Natur des Verstandes sich bemüht haben, die Überlegenheit der Menschen gegenüber der Tierwelt auf andere Gründe zurückzuführen. So sagt Helvetius[1]):

„Vielleicht hat man nicht sorgfältig genug in dem physischen Unterschiede zwischen dem Menschen und den Tieren die Ursache der Niedrigkeit desjenigen gesucht, welches man die Seele der Tiere nennt. Hätte die Natur anstatt der biegsamen Hände und Finger unsere Arme in Hufe geendigt, wer zweifelt, dass

[1]) Tourtual, Die Sinne des Menschen S. XVI.

das Menschengeschlecht ohne Künste, ohne Wohnung, ohne Schutz vor wilden Tieren, nur sorgend, seine Nahrung zu finden und den Raubtieren auszuweichen, nicht noch in den Wäldern umherirren würde, gleich flüchtigen Heerden."

Hierauf kann man mit Tourtual erwidern, dass dieses Lob der Hand nicht der Hand als Sinnesorgan, sondern der Hand als Arbeitsorgan zukommt. Als Sinnesorgan nämlich zeigt die Hand nach Steinbuch[1]) sehr erhebliche Mängel gegenüber dem Tastorgan mancher Tiere. So ist nach diesem verdienstvollen Forscher der Rüssel des Elephanten ein viel vollkommeneres Tastorgan als die Hand des Menschen, während die Hand als Arbeitsorgan den Rüssel an Zweckmässigkeit bedeutend übertrifft. Zum Vorteile seines Nebenbuhlers, des Arbeitsorgans, sagt Steinbuch, hat sich die Hand als Tastorgan mit einer geringeren für seine Bedürfnisse, aber doch noch hinreichenden Bequemlichkeit seiner mechanischen Einrichtung begnügen müssen. Mir will es scheinen, dass die Ansicht Steinbuchs, eine einfache Endigung des Tastorgans in eine spezifisch reizbare Spitze sei aller Absicht der Natur entsprechend gewesen, und dass die fünf Finger der Oberextremität als Arbeitsorgan angehörten, nicht ganz zutreffend sei. Wir halten es in diesem Falle mit dem Stagiriten, der da behauptet, dass, wenn auch der Mensch hinsichtlich der anderen Sinne hinter den Tieren zurückstehe, derselbe doch den am vollkommensten ausgebildeten Tastsinn besitze. Wenn wir nun auch bereitwilligst zugeben, dass der Tastsinn von höchster Bedeutung ist, und dass die Tiere die klügsten zu sein pflegen, welche den besten Tastsinn besitzen, so müssen wir doch dem Helvetius entgegnen, dass der Mensch noch immer turmhoch über allen Tieren stände, wenn er auch auf allen vieren ginge. Ja, wenn es geschichtlich nachgewiesen wäre, dass die Menschen vor 3000 Jahren noch mit Vorderhufen gesehen worden seien, so würden wir uns gar nicht wundern, wenn durch Anpassung und Vererbung schon heute ein der Hand ähnliches Organ an den vorderen Extremitäten sich allgemein gebildet hätte. Da der Mensch Verstand hat, so würde sich die Hand sehr schnell bilden; umgekehrt macht die Hand aber nicht den Verstand. Sonst würde der Affe, der einen dem menschlichen nahekommenden Tastsinn hat, eine viel höhere Stellung im Reiche der Wesen einnehmen. So aber steht er auf dem niedrigen Stand der Tiere und wird selbst von vielen Tieren, so vom Elephanten, an Klugheit übertroffen. Die Tiere unterscheiden sich für

[1]) Beiträge zur Physiologie der Sinne S. 68.

den, der nicht an der Oberfläche der äusseren Erscheinung allein klebt, überhaupt nicht um so sehr vieles von den Pflanzen. Die Tiere sind etwas mehr als vom Boden losgelöste, sich bewegende Pflanzen. Dagegen besitzt der Mensch den νοῦς. Der νοῦς aber ist göttlicher Natur. Durch ihn ragt der Mensch hoch über die Tierwelt, so dass der Unterschied zwischen Menschen und Tier unendlich viel grösser ist, wie zwischen Tier und Pflanze. Die Wahrheit dieses Satzes ist, so wahr er an sich ist, doch dem allein in die Aussenwelt gerichteten Auge unserer modernen Naturforscher völlig verborgen, weil ihnen die Natur des Verstandes und der menschlichen Seele unbekannt ist. So fühlt auch die übergrosse Mehrzahl meiner Herren Kollegen sich vollkommen zufrieden damit, Verstand zu haben, und ist glücklich, denselben zum Fortkommen in diesem Leben anwenden zu können. So geht auch der einfache Landmann zur Jagd und ist zufrieden, ein gut schiessendes Gewehr zu haben, die Kenntnis über die Konstruktion des Gewehres und über die Zusammensetzung des Pulvers als überflüssig erachtend. Der Mann der Wissenschaft kann und darf dieser Frage nach der Natur des Verstandes nicht aus dem Wege gehen. Von ihrer Beantwortung hängt für jeden Einzelnen seine Stellungnahme zu allen bedeutenden Fragen des Lebens, seine ganze Lebensauffassung ab. Wie es beim Wahrnehmen vor allem darauf ankommt, ob die aristotelisch-scholastische Ansicht richtig ist, ob die Wahrnehmungen unserer Seele die Seele der Welt ähnlich machen, oder ob die Kant'sche Ansicht richtig ist, dass keine Ähnlichkeit vorhanden, so ist bezüglich des Denkens die wichtigste Frage, ob das Denken eine Tätigkeit *sui generis*, ob das Denken eine von dem Wahrnehmen getrennte Fähigkeit ist, die sich nicht ohne höhere Einwirkung in einem wahrnehmenden Wesen entwickeln konnte, oder ob eine Überbrückung dieser beiden Tätigkeiten bei dem Einzelnen oder im Laufe der Zeiten aus der Kraft der Tierseele allein als möglich bzw. wahrscheinlich anzusehen ist.

Auf die Unterschiede der Menschen- und der Tierseele noch weiter einzugehen, würde mich zu weit führen. Nur zwei Beispiele möchte ich noch zur Klarlegung dieses Unterschiedes beibringen. Wir sagen alle: die Tiere sehen ebenso gut wie die Menschen, ja sogar noch besser. Das mag gewissermassen richtig sein, andererseits ist es aber nicht richtig. Denn dem Menschen kommt nämlich noch ausser dem Sehen das Denken zu. Er vereint deshalb beim Sehen eine zweifache Tätigkeit, während das Tier nur eine einfache Tätigkeit ausübt. So

sage ich als Mensch, und ich kann so sagen: Ich sehe den Kaiser von Russland. Denn dem, was ich sehe, kommt es zu, Kaiser von Russland zu sein. Über Letzteres hat mich aber mein Verstand belehrt. Das Schlachtross des Zaren, das keinen Verstand hat, kann den Kaiser natürlich nicht sehen. Wenn es aber den Kaiser nicht sehen kann, dann kann es auch nicht den Offizier, den Soldaten, dann kann es auch nicht den Menschen sehen. Ja, was sieht denn aber das Tier? Das Pferd sieht, soweit sich das in der Sprache der Menschen überhaupt ausdrücken lässt, ein ausgedehntes, zusammenhängendes, farbiges, bisweilen in Bewegung befindliches Bild, das ähnlich dem Gegenstande ist, der es veranlasste. Da aber der Kaiser sein Pferd, bevor er es besteigt, meistens mit Zuckerstücken regaliert und den paradierenden Schwadronen regelmässig einen lauten Gruss zuruft, so assoziiert d. h. verbindet das Pferd die vermittelst der anderen Sinne gemachten Wahrnehmungen mit denen des Gesichts, so dass das Ross, wenn es nur seines Herrn Stimme hört oder sein Bild sieht, durch die Erinnerung an die genossenen Süssigkeiten mit freudigen Gefühlen erfüllt wird.

Und nun ein zweites Beispiel: Man sagt, dass der Mensch schliessen kann, dies sei eine Funktion seines Verstandes. So schliesst z. B. der Arzt, wenn er an ein Krankenbett tritt, aus den Bewegungen, welche der Kranke macht, auf Schmerzen, die der Patient leidet. Empfinden kann der Arzt nur seinen eigenen Schmerz, nicht den seines Patienten. Sehen, hören, riechen, schmecken und tasten kann er den Schmerz des Kranken auch nicht. Er kann den Schmerz nur vermittelst seines Verstandes erschliessen. Deshalb liest man in den ärztlichen Attesten auch immer so häufig: „Der Patient gibt an, Schmerzen zu haben.“ Fehlt dem Tiere das Schlussvermögen — und es fehlt ihm ebenso wie der Verstand —, so fehlt ihm damit die Möglichkeit irgend einer Kenntnis von dem Schmerze eines andern Tieres auf dem der Menschheit gewohnten Wege. Soll es vielleicht noch andere Wege geben? Kaum! Es ist deshalb auch keine Roheit, wenn der Metzger alle Schweine, welche er zu schlachten gedenkt, zusammen in den Schlachtraum hineinführt und die Schlachtprozedur vor den Augen aller vornimmt. Dies Verfahren der Metzger scheint auch allgemein als nicht inkorrekt angesehen zu werden, und die Tierschutzvereine haben, so viel mir bekannt ist, dagegen auch noch niemals Stellung genommen. Und dies muss man den Tierschutzvereinen hoch anrechnen; denn psychologische Kenntnisse sind nicht

gerade ein Allgemeingut unseres Volkes. Bringt doch, um ein Beispiel anzuführen, die für die Provinz Schlesien bearbeitete Ausgabe des im Auftrage des Königlichen Provinzial-Schulkollegiums zu Münster herausgegebenen Lesebuches für die Mittelklassen katholischer Volksschulen[1]) folgende interessante Geschichte:

„Der kluge Staar. Ein durstiger Staar wollte aus einer Wasserflasche trinken; aber er konnte das Wasser in derselben mit seinem kurzen Schnabel nicht erreichen. Er hackte auf das dicke Glas, aber er vermochte nicht, es zu zerbrechen. Dann stemmte er sich gegen die Flasche, um sie umzuwerfen, aber dazu war er zu schwach. Endlich kam er auf den glücklichen Einfall, dass er Steinchen zusammenlas und sie in die Flasche warf. Da stieg das Wasser zuletzt so hoch, dass er es erreichen und seinen Durst löschen konnte."

Wenn danach die königlichen preussischen Schulbehörden in Münster in der Vorliebe für den Staar so weit gehen, denselben den schlesischen Schülern der Mittelklassen als Muster eines Grades von Intelligenz hinzustellen, die einem schlesischen Quintaner Ehre machen würde, so brauchen wir uns nicht mehr zu verwundern über den Kavallerieoffizier, der aufgebracht durch die Schimpfworte, welche ein Soldat seinem Pferde zurief, denselben bestrafte „wegen Beleidigung eines königlichen Dienstpferdes".

Bevor wir mit der denkenden Seele schliessen, müssen wir uns noch eine Frage vorlegen. Wir haben gesehen, dass die Pflanzen die ernährende Seele allein haben, ohne die wahrnehmende und die denkende, dass dagegen der Mensch ein Wesen ist, das mit dem Ernähren und dem Wahrnehmen das Denken vereinigt. Gibt es ausser dem Menschen noch andere dem Menschen ähnliche Wesen, die diese drei Fähigkeiten vereint besitzen? Und wenn nicht, existieren vielleicht ebenso, wie auf der unteren Stufe der Lebewesen es solche gab, deren Leben allein im Ernähren bestand, auf der höchsten Stufe des Lebens solche, deren Tätigkeit nur im Denken besteht, Wesen einer höheren Sphäre?

Mit dieser Frage, welche Aristoteles im 2. Buche *De anima* berührt, verlassen wir die denkende Seele, um uns nun über die Wichtigkeit der Psychologie des weiteren zu verbreiten.

V.

Der Objekte alles menschlichen Wissens sind drei: Gott, das Ich, die Welt. Wenn wir daher das Objekt, worauf sich die Wissenschaft bezieht, als Einteilungsgrund annehmen, so zerfällt alle Wissenschaft nach dreifacher Richtung. Die Lehre von Gott nennt man die Theo-

[1]) Dortmund 1901. S. 8.

logie, die Lehre vom Ich die Psychologie, die Lehre von der Welt die Kosmologie. Zu letzterer gehören die Naturwissenschaften. In alter Zeit war man der Ansicht, dass die wissenschaftlichen Bestrebungen eines jeden auf allgemeine Bildung Anspruch machenden Menschen sich nach diesen drei Richtungen auszudehnen haben. Dieser Ansicht sind die Mehrzahl der heutigen Naturforscher nicht mehr. Wenn auch nicht alle so weit gehen, der Theologie geradezu den Charakter einer Wissenschaft abzusprechen, so ist doch die übergrosse Mehrzahl der Ansicht, dass die Theologie, weit entfernt ein Förderungsmittel in dem Betreiben der Naturwissenschaften und in der Erkenntnis der Natur zu sein, im Gegenteil nur als Hindernis angesehen werden könne. Und bezüglich der Psychologie sind die Naturforscher gleichfalls fast einer Ansicht, indem die meisten der Meinung zuneigen, dass das, was über die eigene Seele und deren Tätigkeiten von einem Zweiten mitgeteilt werden könne, jedermann ohnehin schon lange allein von sich selbst wisse. Inwieweit diese so weit verbreiteten Ansichten bezüglich der Theologie unzutreffend sind, dies auseinanderzusetzen geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, deren Aufgabe es ist, in erster Linie die durch Baco von Verulam und seine Nachtreter allgemein verbreiteten Ansichten über die Entbehrlichkeit der Psychologie zu korrigieren.

Die Bedeutung der Psychologie für die Naturwissenschaften liegt weniger in jenen Wissenschaften, welche sich mit der unbelebten Natur beschäftigen, wie die Physik, die Mineralogie, die Astronomie. Zur Kenntnis der belebten Wesen, zur Kenntnis der Pflanzen, der Tiere und des Menschen sind dagegen die Kenntnisse der Psychologie durchaus notwendig. In erster Linie bedarf der psychologischen Kenntnisse der Arzt. Die Medizin ist die hervorragendste der Naturwissenschaften, weil die Krone der Schöpfung, der mit einer denkenden Seele begabte Mensch, ihr Objekt ist, das höchste Objekt, das die Natur uns bietet. Jene Ärzte, welche sich mit Nerven- und Geisteskranken beschäftigen, bedürfen dieser Kenntnisse vor allem. Wenn es manche Psychiater gibt, die mit Anatomie, Physiologie und Pathologie des Gehirns auszukommen meinen und die Kenntnisse des eigenen Geistes und seiner Tätigkeit bei Beurteilung des erkrankten Mitmenschen entbehren zu können glauben, so ist dies ein sehr grosser Fehler, ein Fehler einseitiger Naturbetrachtung. Ebenso wie der Verstand dem Menschen schon vor 3000 Jahren klar gemacht hatte, dass es einen Tastsinn unter den fünf äusseren Sinnen gäbe, wenn

auch die Physiologie bis zum heutigen Tag noch nicht imstande war, das Sinnesorgan für diesen Sinn genau zu bezeichnen, so ist es auch mit absoluter Sicherheit anzunehmen, dass die Gesetze des Denkens dem Philosophen auf dem Wege der Analyse viel eher bekannt sein werden, als bis dass es einem Mediziner gelingen wird, an dem Grosshirn, dessen die denkende Seele bedarf, uns synthetisch die Möglichkeit der Denktätigkeit zu konstruieren. Von welchem gewaltigen Vorteil muss es einem Psychiater sein, der mit Anatomie, Physiologie und Pathologie des Gehirns vertraut ist, wenn er über die Denkprozesse, soweit die Philosophie auf jenem Gebiete vorgedrungen ist, unterrichtet, den analytischen Gang philosophischer Reflexion mit der naturwissenschaftlichen Synthese zu vereinigen vermag.

Von noch allgemeinerer Bedeutung wird die Psychologie durch das Medizinern, Anatomen, Zoologen, ja man kann wohl sagen, der ganzen naturwissenschaftlichen Welt heutzutage gemeinsame Bestreben, den Stammbaum, die Ahnengalerie des menschlichen Geschlechtes festzustellen. Für diese Forschungen muss es von der grössten Wichtigkeit sein, dass über den Hauptunterschied, der zwischen dem Menschen und der Tierwelt besteht, Klarheit herrsche. Naturforschern, die über die Natur des Geistes und dessen Fähigkeiten nicht unterrichtet sind, könnte es sonst leicht gehen wie jenen Alchymisten, die vermittelst des Steins der Weisen alles in Gold verwandeln zu können meinten. Diese Zeit liegt noch gar nicht so fern. Erschien doch noch unter Preussens erstem Könige ein solcher Goldmacher in Potsdam und Berlin zum grossen Verdrusse des damaligen Kronprinzen, der von diesem Schwindel von vornherein überzeugt war. Und wie die Anhänger jener naturwissenschaftlichen Richtung ihre Geisteskräfte unnütz abnutzten, anstatt verständige Arbeit zu verrichten, so könnte vielleicht den Anhängern dieser naturwissenschaftlichen Richtung, die die Funktion des Verstandes bei der Rubrizierung der Wesen ausser acht lässt, ein ähnlicher Vorwurf nicht erspart bleiben. Wissenschaftliche Bestreben dieser Art werden in späteren, aufgeklärteren Zeiten, in Zeiten grösserer allgemeiner Bildung vielleicht ebenso sehr dem Fluche der Lächerlichkeit verfallen, wie die Tätigkeit jener Alchymisten.

Im Hinblick auf diese Natur des Geistes spricht über die Stellung des Menschen sehr richtig Ulrici[1]) folgendermassen:

[1]) Leib und Seele. Leipzig. 1860. S. 27.

„Man hat in unseren Tagen die Behauptung durchzuführen gesucht, dass der menschliche Organismus in nichts Wesentlichem von dem der höheren Tiere verschieden sei, und dass der Mensch, wenn auch immerhin das relativ vollkommenste Tier, doch nur in die grosse Klasse der mannigfaltigen Tiergeschlechter gehöre, welche die Erde bevölkern. Und in der Tat, wenn man zunächst die Struktur der inneren Teile betrachtet, so zeigt sich eine so durchgängige Uebereinstimmung zwischen dem menschlichen Leibe und dem der höheren Tiere, dass wir werden zugeben müssen: in dieser Beziehung erscheint der menschliche Organismus nur als das nächst höhere Glied in der Stufenfolge der tierischen Organisation und schliesst sich unmittelbar an die Klasse der Tiergeschlechter an. Anders verhält es sich inbezug auf die Gestalt und die dadurch bedingten Modifikationen der Organisation. In dieser Hinsicht kommt nur ein Tiergeschlecht, das der Affen, inbetracht: nur die Affengestalt hat so viel Aehnlichkeit mit der menschlichen, dass man die Frage hat aufwerfen können, ob der Mensch nicht bloss ein vollkommener Affe sei, und dass man den Ursprung des Menschen nur aus einer Weiterentwickelung des Affentypus herzuleiten gesucht hat. Nun glauben wir zwar, dass in dieser Beziehung eine sehr bedeutende Differenz zwischen dem Affen und dem Menschen bestehen bleibt, allein wir können immerhin einräumen, dass im allgemeinen hinsichtlich der äusseren Gestalt der menschliche Leib nur das nächst höhere Glied in der Stufenfolge der tierischen Organismen ist, und glauben doch dadurch der Würde des Menschen nichts zu vergeben. Aus diesem Zugeständnis folgt wenigstens keineswegs, dass der Mensch eben auch nur ein — wenn gleich vollkommeneres — Tier sei. Denn die Natur liebt nun einmal keine Sprünge: ihr Tun und Wirken ist vielmehr ein überall vermittelndes, überleitendes, zusammenordnendes, ein allmähliches Fortschreiten von Stufe zu Stufe, das keine leere Stelle duldet, das vielmehr das Prinzip grösstmöglichster Mannigfaltigkeit ebenso festhält, wie das Streben nach höchstmöglicher Harmonie, und das daher überall so viel Zwischenglieder einschiebt, als überhaupt unter den gegebenen Bedingungen existieren können. Auch zwischen den beiden grossen Gebieten der Pflanzen und des Tierreiches gibt es Uebergangspunkte, die sog. Lithophyten und Zoophyten, Schwämme-Polypen, die eben als Uebergangspunkte zwar mit dem vegetabilischen Organismus noch nahe Verwandtschaft haben, aber doch keine blosse Pflanzen mehr sind. Es gibt andere Organismen, die sog. Phytozoen, welche wie die gestielten, am Meeresboden sitzenden Seesterne, die Korallen usw. zwar bereits dem Tierreiche angehören, aber doch ebenso entschieden noch an die Pflanzenbildung erinnern. Daher die Schwierigkeit, beide Reiche durch bestimmte, sichere Kriterien von einander zu scheiden. Aehnlich könnte es sich mit dem Tier- und Menschenreiche verhalten. Während der Affe das Vermittelungsglied zwischen den übrigen Tiergeschlechtern und dem Menschengeschlechte darstellte, könnte der Mensch nach seiner leiblichen Seite hin insofern noch dem Tierreiche angehören, als er nur das nächst höhere Glied in der Reihe der Entwickelungsstadien des tierischen Organismus bildete. Und doch könnte er eben als das nächst höhere Glied zugleich nach der psychischen Seite über dasselbe hinausragen, dass er unmöglich bloss als ein vollkommenes Tier betrachtet werden könnte. Verhielte es sich so, so würde er vielmehr eine ähnliche Stellung, wie die sog. Lithophyten und Zoophyten, einnehmen, d. h. er würde trotz seiner

nahen Verwandtschaft mit der Natur des Tieres doch zugleich einer höheren Ordnung der Wesen angehören. Als Mittel- und Uebergangsglied zwischen dieser und dem Tierreich würde er zwar nur die unterste Stufe der Bildung dieser höheren Wesenreihe bezeichnen, eben deshalb aber zugleich als Keim und erstes Spezimen einer an die irdische Natur sich anreihenden, aber zugleich über sie hinausreichenden Daseinsform zu betrachten und somit von besonderer Bedeutung für die Ordnung des Weltganzen sein."

Dass die Stellung, welche wir dem Menschen in der Natur geben, von der Psychologie abhängig, das liegt nach dem Angeführten wohl klar auf der Hand. Ebenso wird daraus die Wichtigkeit der Seelenlehre für die Theologie erhellt. Wenn der Mensch auf Grund seines Verstandes berechtigt ist, für die Welt einen ersten unbewegten Beweger zu verlangen, wenn er aus der grossartigen in der Welt herrschenden Ordnung den ersten Beweger als Inbegriff der Weisheit erkennt, so muss er aus dem Vergleiche der beseelten Wesen postulieren, dass der weise, erste Beweger ein Geist sei, ungleich vollkommener zwar als der menschliche, aber doch immerhin ähnlich dem Geiste des Menschen. Wem der Verstand die Existenz eines weisen, alles bewegenden, geistigen Wesens gelehrt, der wird, nachdem er die Schwierigkeiten des Weges, der zu diesem Ziele führt, ermessen, bei der Mangelhaftigkeit und den Lücken der menschlichen Erkenntnis viel leichter geneigt sein, auch der Stimme der Offenbarung sein Ohr zu leihen als jene Menschen, die im Kampfe des Lebens stehend nur für Nahrung, Erwerb und Vergnügen sorgend nie Lust, Zeit und Gelegenheit fanden, das Bessere im Menschen kennen zu lernen.

Aber nicht nur für die Theologie und jene hohen Gebiete, auf denen die Naturwissenschaft die Theologie berührt, ist die Psychologie von Bedeutung, sondern auch der einfachste Beobachter der Ameisen, der Schmetterlinge, der Käfer, der Spinnen, der Vögel usw. — und solcher Freunde der Natur gibt es heutzutage Gott sei Dank noch Legionen — bedarf der Kenntnisse der Seelenlehre, wenn er nicht den gröbsten Irrtümern verfallen will. Nur zwei Beispiele wollen wir zum Beweise dieses anführen, die zu Tausenden zu ergänzen eine Leichtigkeit wäre.

„Ich bemerkte," so erzählt ein englischer Reverend über die Begräbniszeremonien der Ameisen, „eines Tages in einer Kolonie einen unterirdischen Friedhof, auf welchem die Ameisen beschäftigt waren, ihre Toten zu bestatten, indem sie sie mit Staub bedeckten. Eine von ihnen, augenscheinlich von einer heftigen Gemütsbewegung überwältigt, wollte die Körper wieder ausgraben, wurde aber von den Totengräbern daran verhindert."

Ein anderer Freund der Ameisen erzählt:

„Ein Dutzend junger Königinnen belustigte sich damit, ausserhalb des Haufens auf einen grossen Kieselstein zu steigen, der sich vor dem Eingang des Nestes befand. Hier drängten sie sich und zwickten sich zum Scherz. Jede wollte den besten Platz erhalten. Die Arbeiterinnen nahmen keinen Anteil an diesen Spielen, schienen sie aber zu überwachen. Von Zeit zu Zeit grüssten sie die Prinzessinnen mit ihren Antennen, im übrigen liessen sie ihnen völlige Freiheit."

Wenn Wundt das Werk von Romanes „Über die Intelligenz der Tiere", dem diese Beispiele, welche an den klugen Staar erinnern, entnommen sind[1]), als zwar sehr anerkennenswert wegen der Sorgfalt nennt, mit welcher der Verfasser selbst beobachtet und die Beobachtungen anderer gesammelt hat, aber an der Kritiklosigkeit des Autors Anstoss nehmend, seine Ausstellungen macht, so nimmt uns dies nicht wunder. Wir sind im Gegenteil von vornherein überzeugt, dass trotz der grössten Sorgfalt bei der Beobachtung niemand verständig über „die Intelligenz der Tiere" zu schreiben vermag, der über den Aufbau der menschlichen Seelenkräfte nicht unterrichtet ist. Der Naturfreund ohne Kenntnisse der Seelenlehre beschränke sich auf die Naturbeobachtung und die Naturbeschreibung. Von der Naturerklärung, so weit sie aus dem Innern, dem Seelenleben der Tierwelt, selbst zu schöpfen ist, ziehe er sich vorsichtig und bescheiden zurück! Die Wissenschaft von der belebten Natur verlangt von ihrem Jünger nicht nur äusserliche sorgsame Beobachtung, sondern auch aufmerksame Beobachtung des eigenen Innern, um nach gewonnener Kenntnis von der eigenen Innenwelt für das Innere der andern Lebewesen einen Massstab zu haben. Wer sich nicht selbst kennt, kein Mass für sein Inneres hat, hat auch kein Mass für das Innere der anderen Wesen, kann auch nicht über das Innenleben der Menschen, noch der Tiere und der Pflanzen sprechen. Deshalb lachte schon Sokrates über jene Männer, welche Himmel und Erde erforschen, d. h. Theologie und Naturwissenschaften treiben wollen, ohne sich selbst zu kennen, d. h. ohne sich erfolgreich mit Psychologie beschäftigt zu haben.

Wenn uns nach dem Gesagten auch die grosse Bedeutung der Seelenlehre für die Theologie und die Naturwissenschaft zugegeben werden wird, so ist trotzdem bei dem praktischen Sinn, der heutzutage in der Welt herrscht, nicht zu erwarten, dass einer unserer Staats- und Schulmänner für das Studium der Psychologie in unserem Vaterlande eintreten wird, wenn aus diesem Studium nicht praktische

[1]) Wundt, Menschen- und Tierseele. 1892. S. 372.

Erfolge zu erwarten sind. Und man kann solche in der Tat in Aussicht stellen. Wie anders wird ein Arzt an ein Krankenbett herantreten, der in dem Menschen ein höheres, die Tierwelt weit überragendes, den rein geistigen Lebewesen verwandtes, gottähnliches Geschöpf erblickt, als jener Arzt, der in dem Kranken nur ein leidendes, höher entwickeltes Tier sieht. Der erste wird in dem elendesten Menschen, auch in der verkümmertsten Gestalt, noch immer Gottes Kunstwerk erkennen, wie ein gebildeter Maler auch in einem beschädigten und verstümmelten Gemälde Raphaels noch immer die Hand des gottbegnadeten Künstlers sieht, froh, an diesem Kunstwerke erhalten und ausbessern zu können, so weit es in seiner Kraft steht. Wird der zweite Arzt nicht an jenen Stubenklexer erinnern, dem ein Gemälde eines grossen Meisters in die Hände kam, das derselbe aber unbekannt mit den Werken der Malerei nicht nach Verdienst behandelte? Die sich hieraus ergebenden Konsequenzen spielen heutzutage noch nicht eine so ungeheuere Rolle in der praktischen Heilkunde, da die meisten Mediziner, auf die Autorität ihrer Eltern und Lehrer, sowohl an Elementarschule als Gymnasium — wenngleich es hier auch schon bisweilen etwas hapert — als Kinder im Glauben den grossen Unterschied zwischen Mensch und Tier als wahr aufgenommen haben, was sie zwar meist, sowohl auf der Universität unter stillschweigender Zustimmung der über ihre Ausbildung wachenden Staatsbehörde, als auch später als selbständig Erwachsene mit dem Verstande zu begreifen vernachlässigten, was aber doch die moderne Naturforschung nicht so ganz in Vergessenheit zu bringen vermocht hat. Möchten diese Einflüsse nie verschwinden! Möge der junge Mediziner der modernen Naturforschung nicht ganz allein überlassen bleiben!

Es klingt ja äusserst bescheiden und fast demütig, wenn der moderne Naturforscher die hohe Stellung des Menschen in der Reihe der Wesen aufgibt, von den Geisteswesen abrückt, und sich gleichsam mit freundlichem Händedruck dem angeblich so nahe verwandten Geschlechte der Affen nähert. Diese Bescheidenheit ist jedoch nur eine scheinbare; denn wenn der Mensch nur ein höher entwickeltes Tier ist, so ist auch niemand verpflichtet, seine Mitmenschen anders denn als ein Tier zu behandeln. Und wie diese angebliche Bescheidenheit eine Überhebung gegenüber den Mitmenschen in sich schliesst, so ist auch das Abrücken von den rein geistigen Wesen nicht ein Ausfluss der Demut, sondern entspringt meist gerade der aus entgegengesetzter

Richtung kommenden Absicht, nach Zerstörung der hierarchischen Ordnung der Wesensreihe die oberste Instanz den Menschenmassen teils zu verschleiern, teils als entbehrlich erscheinen zu lassen, um dann diesen Geistesblinden, dem Tierreiche allein sich zugehörig Glaubenden, das Subjekt des Übermenschen als Ersatz zur Verehrung darzustellen. So lange allein die Übermenschen die Stellung ihrer Mitbrüder vergassen, zeigten sich die meisten Staaten indifferent, überliessen alles dem sich frei entwickelnden Spiel der Kräfte, diesen ohne gemeinsames Ziel gleichsam unbewusst Wirkenden mehr Weisheit als sich selbst zutrauend. Weshalb sollte sich, da sich ein so herrliches Geschöpf wie der Mensch aus der Tierwelt im Kampfe ums Dasein entwickelt, nicht ebenso eine herrliche Kultur in dem allgemeinen Interessenkampfe entwickeln? So argumentierte man. Als aber auch die Massen, diese Untermenschen, ihrerseits den Standpunkt der Menschlichkeit verliessen, da wurde die Gesellschaft plötzlich erschüttert, an den Besitz des eigenen Verstandes erinnert und zugleich allerdings auch erheblich erleuchtet. Sehr richtig erkannte der hochselige Kaiser Wilhelm I., der im hohen Alter stehend in seiner Hauptstadt zweimal die Mordwaffe auf sich gerichtet sah, die Notwendigkeit an, dieses Untermenschentum auf den höheren Standpunkt zurückzuführen, indem er den ihm zur Genesung glückwünschenden protestantischen Geistlichen die Worte zurief: „Dem Volke muss die Religion erhalten werden!“ Über 20 Jahre sind seit jener Zeit vergangen. Treu dem Spruche seines grossen Ahnen sehen wir den Enkel und Nachfolger auf dem deutschen Kaiserthrone unentwegt dasselbe Ziel verfolgen. Ist nun in dieser langen Zeit gar viel in jener Richtung erreicht worden? Dies kann man nicht gerade behaupten. Kaiser Wilhelm II. kann im Hinblick auf viele Gebiete mit Recht ausrufen: „Militavi non sine gloria!“ Weshalb auf diesem Gebiete so geringe Erfolge? Woher diese betrübende Erscheinung? Mir scheint, dass man das für das Untermenschentum passende Medikament sehr wohl kennt. Damit ist aber noch nichts getan. Der Untermensch weigert sich, das Medikament einzunehmen und wird sich so lange weigern, so lange dem Übermenschentum nicht gesteuert worden ist. Unseren Staatsbehörden scheint aber das Kräutlein für die Heilung bzw. Ausrottung des Übermenschentums noch nicht gewachsen zu sein. Gibt es hiegegen wirklich kein Mittel? Wer die Geschichte der Philosophie nur einigermassen kennt und mit offenem Blick ins Leben unserer Tage sieht, dem kann das Heilmittel hiefür

nicht verborgen sein. Es ist dasselbe Mittel, mit dem Sokrates die Sophisten überwand. Nicht die Natur, nicht die äusseren uns umgebenden Dinge, wie die meisten Naturforscher seit Baco v. Verulam glauben, sondern was Sokrates erstrebte, der Mensch, das höchste Objekt, das die Natur uns bietet, muss wieder Mittelpunkt der Forschung, Mittelpunkt der Wissenschaften werden. Wenn die gebildete Welt die Tätigkeit und Stärke des menschlichen Geistes wieder erkannt haben wird, wenn Logik, Psychologie, Philosophie, Geschichte der Philosophie, Allgemeingut der gebildeten Welt, in erster Linie Allgemeingut der Lehrer unserer höheren Lehranstalten geworden sein werden, dann werden die Menschen wieder ihrer Stellung und damit auch der Würde ihrer Mitmenschen bewusst, dann wird jene Quelle des Übermenschentums wieder verstopft werden. Die neue Zeit wird bei uns erst anbrechen, wenn mit der Baconischen Art des Wissenschaftsbetriebes in Deutschland definitiv gebrochen sein wird, wenn die Gebildeten unseres Vaterlandes nicht nur wie Kinder in der geoffenbarten Religion, sondern auch mit dem Verstande die hohe Stellung des Menschen in der Reihe der geistigen Wesen erkennend mit Aratus[1]) und dem Apostel Paulus[2]) im Aufblicke zu Gott stolz und freudig einstimmen werden in den Ruf: „Auch wir sind seines Geschlechtes“.[3])

[1]) *Phaenom.* 5. — [2]) *Act.* 17, 28. — [3]) *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.*

Die Aseität Gottes.

Von Anton Straub S. J. in Kalksburg.

(Fortsetzung.)

In der vorausgegangenen Abhandlung wurde bemerkt, dass ein tieferes Verständnis der Aseität Gottes für uns von der richtigen Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes abhängig sei. Als diese Wesenheit stellte sich uns das Sein schlechthin oder die Vollkommenheit dar. Dagegen mussten wir die weitverbreitete Ansicht ablehnen, dergemäss das metaphysische Wesen Gottes in dieser oder jener Form der Aseität selbst bestehen soll. Die Vollständigkeit unserer Untersuchung erfordert nun zunächst, dass wir auch die beiden andern Hauptmeinungen, wonach man das metaphysische Wesen Gottes in der Unendlichkeit oder in der Intellektualität erblickt, einer Würdigung unterziehen.

Ist die Unendlichkeit das metaphysische Wesen Gottes?

Bezüglich der Unendlichkeit, welche von vielen Theologen als metaphysisches Wesen Gottes angesehen wird, können wir uns kurz fassen. Wer immer unter Unendlichkeit das Sein versteht, welches schlechtweg, ohne abgrenzende Bestimmung, unendlich ist, stimmt wenigstens sachlich mit der hier vertretenen Anschauung überein: missfallen müsste nur der Ausdruck, da er in seiner abstrakten Form auf ein Attribut des Wesens, nicht auf das Wesen selbst hindeutet.

Indessen pflegen jene, die sich für die Unendlichkeit als metaphysisches Wesen Gottes einsetzen, die Sache anders zu erklären. Einige, die Nominalisten, meinen eine sozusagen extensive Unendlichkeit, d. i. die Summe, den Inbegriff aller erdenklichen Vollkommenheiten. Doch diese Lösung verfehlt den Fragepunkt, da es sich jetzt nicht um das physische Wesen Gottes oder sämtliche Vollkommenheiten handelt, die in Gott sich finden, sondern um die metaphysische Wesenheit oder jenes quellenhafte Erste, woraus die übrige Vollkommenheit hervorgeht.

Andere scheinen von der intensiven Unendlichkeit zu reden, vermöge deren alle einzelnen Vollkommenheiten Gottes unbegrenzt sind. Allein diese Ansicht ist deswegen unhaltbar, weil eine so verstandene Unendlichkeit nur als Seinsweise sich uns darstellt, die den einzelnen göttlichen Vollkommenheiten folgt, anzeigend, wie gross sie sind, nicht als das, was ihnen wie ein ontologisches Prinzip vorangeht. Wie könnte auch ein Vorzug, der allen Vollkommenheiten Gottes zukommt, eine erste als die Wesenheit von den übrigen als den Eigenschaften unterscheiden?

Wieder andere aus der Skotistenschule haben eine gewisse radikale Unendlichkeit im Auge, näherhin ein wesenhaftes unendliches Sein, welches den Besitz aller andern Vollkommenheiten und zwar im höchsten Grad erfordere. Leider machen diese Theologen ihre Art der Auffassung dadurch sehr verworren und geradezu unannehmbar, dass sie ausser jenem wurzelhaft unendlichen Sein noch eine formelle Unendlichkeit des metaphysischen Wesens Gottes lehren, und dass sie diese und die übrigen göttlichen Vollkommenheiten, mitunter auch das Dasein, zwar nicht sachlich, aber doch mehr als begrifflich von der Wesenheit unterscheiden, sonach eine Distinktion anwenden, deren Unzulässigkeit ich als erwiesen hier voraussetze. [1])

Die höchste Intellektualität nicht das metaphysische Wesen Gottes.

Noch haben wir die Ansicht der dritten, zumeist aus Thomisten bestehenden Theologengruppe, welche die metaphysische Wesenheit Gottes in seine vollkommene Intellektualität verlegt, einer Würdigung zu unterziehen. Auch hier wird der Grundgedanke in verschiedenen Formen ausgeprägt. Ein Teil will als metaphysisches Wesen Gottes die radikale Intellektualität oder geistige Substanz, ein anderer den

[1]) Es ist nicht immer leicht zu entscheiden, was die Skotisten, sei es in gedruckten oder ungedruckten Werken oder auch in Vorträgen, über das metaphysische Wesen Gottes eigentlich gelehrt haben; man bürdet wohl auch allen auf, was vielleicht nur einzelne sagten. So verwahrt sich Stümel (*Primum et Perenne Mobile*, t. 1. controv. 9. q. 4. ass. 2. digr.) sehr lebhaft gegen die Behauptung, welche Gonet in seinem *Clypeus thom.* (t. 1. tr. 1. disp. 2. a. 1. § 1. n. 4. § 3) aufstelle, als ob Skotus mit den Seinigen die metaphysische Wesenheit Gottes in einer Unendlichkeit erblicke, welche alle Vollkommenheiten gleichsam zu einem *cumulus* zusammenziehe. Mastrius stellt es sogar als die gewöhnliche Lehre der besseren Skotisten hin, das Wesen Gottes liege in dem Dasein (*in Sentent.* l. 1. disp. 2. q. 1). Uebrigens sehe man Frassen in seinem *Scotus academicus*, t. 1. tr. 1. disp. 1. a. 3. q. 2; vgl. disp. 2. a. 2. q. 1. n. 4; q. 2. concl. 3.

Intellekt, d. i. das intellektuelle Vermögen, ein letzter den reinen intellektuellen Akt betrachtet wissen. Zwischen der ersten und letzten dieser Meinungen scheint selbst Suarez geschwankt zu haben.[1])

Jedoch die Intellektualität, wie immer man sie fassen möge, kann nicht das metaphysische Wesen Gottes sein. Vor allem vermissen wir am lauteren Erkenntnisakte die Merkmale des metaphysischen Wesens Gottes. Zweifelsohne ist die göttliche Wesenheit, in sich betrachtet, mit dem Erkenntnisakte eins und dasselbe; nichtsdestoweniger geht sie in zweifacher Hinsicht dem Erkennen nach unserer Vorstellung voran: einmal, insoweit sie der bestimmende Grund alles göttlichen Erkennens ist, dann aber, insoweit sie den vornehmsten und ersten Gegenstand der göttlichen Erkenntnis bildet; diese Erkenntnis ist ja eine spekulative, und von jeder spekulativen Erkenntnis gilt der Satz, dass sie ihr Objekt voraussetze, nicht schaffe. Zwar hat das Erkennen Gottes, insofern es mit der Wesenheit identisch ist, zum Objekte auch sich selbst; aber wie eine solche reflektierende Erkenntnis nach menschlichen Begriffen später ist als ihr Objekt, d. h. als die direkte, so ist diese wiederum später als ihr Objekt, d. h. als Gottes Sein, und so ist der Erkenntnisakt nie das, was wir in Gott uns als das Erste denken, oder die metaphysische Wesenheit Gottes. — Dazu gesellt sich eine andere Erwägung. Das aktuelle Erkennen Gottes ist von seiner substantiellen Intellektualität virtuell verschieden und zwar so, dass es ihr begrifflich nachfolgt; Gott ist eben bei unendlicher Einfachheit soviel als die geistige Substanz nebst ihrem Wissen, welches wir samt den andern Attributen oder Handlungen in den Geschöpfen als etwas zum Prinzip und damit entweder mittelbar oder unmittelbar zur Substanz Hinzutretendes unterscheiden. Somit wird nicht das aktuelle Erkennen, sondern höchstens die substantielle Intellektualität schlechthin das metaphysische Wesen Gottes sein. Vergebens würde man einwerfen, der Begriff einer von dem Akte absehenden substantiellen Intellektualität enthalte etwas Unvollkommenes. Nicht doch; worin sollte denn die Unvollkommenheit liegen? Unvollkommen ist sicher nicht eine Intellektualität als solche, noch weniger eine substantielle Intellektualität als solche; unvollkommen erscheint eine substantielle Intellektualität auch nicht dadurch, dass sie das aktuelle Erkennen nicht auf positive Weise einschliesst, indem sie es andererseits nicht ausschliesst. Vollends nichtig erwiese

[1]) *De Deo* tr. 1. l. 1. c. 3. n. 13 ss.; vgl. c. 9. n. 16, sowie den Anfang von l. 3. Dagegen siehe tr. 3. l. 11. c. 5. n. 16. 17.

sich der Einwand gegenüber dem Begriffe der schlechtweg genommenen substantiellen Intellektualität; dieser Begriff fasst sogar nach seiner objektiven Seite hin den göttlichen Erkenntnisakt wie *a priori*, nach Art der metaphysischen Wesenheit, in sich. Dass er diesen Akt nicht formell umfasst, hat gar nichts zu bedeuten, wie denn auch nach den Gegnern selbst der Begriff des lauteren Erkenntnisaktes nicht dadurch unvollkommen ist, dass er nicht das Wollen Gottes in formeller Vorstellung in sich schliesst.

Ferner müssen wir, nach dem metaphysischen Wesen Gottes forschend, eine potentielle Intellektualität, den Intellekt, ablehnen. Jedenfalls darf nicht von einer rein potentiellen Intellektualität die Rede sein. Denn der Begriff einer blossen, den Erkenntnisakt positiv ausschliessenden Erkenntnisfähigkeit fasst eine Unvollkommenheit in sich, da er eine wahre Hinordnung des Vermögens auf den zu vollziehenden Akt, demgemäss einen Unterschied vom Akte, Zusammensetzung mit dem Akte, Vervollkommnung durch den Akt, andererseits eigentliche Abhängigkeit des Aktes von der Potenz besagt. Was aber derartig ist, darf man Gott, dem einfachen Unendlichen, überhaupt nicht beilegen, geschweige dass man es für das Erste oder die metaphysische Wesenheit Gottes ausgebe. Daher dürfen wir als metaphysisches Wesen Gottes nicht den Intellekt wie ein zwischen Substanz und Akt rein die Mitte haltendes Erkenntnisprinzip uns denken; es wäre dies ja eine reine Potenz und überdies schon als *Accidens* etwas aus sich Unvollkommenes und als ein Mittelding nicht das Erste. Aber auch die Erkenntnisfähigkeit einfachhin genommen kann nicht als metaphysisches Wesen Gottes gelten, da sie nach unserer Vorstellung in Gott keineswegs das Erste ist; als etwas Früheres erscheint uns die geistige Substanz. Wie aus jeder Substanz die in ihr enthaltene eigentümliche Fähigkeit oder Wirkensweise *a priori* sich ergibt, so erklärt sich aus der geistigen Substanz ihr Vermögen zu erkennen. Demnach folgt auch aus der schlechthinigen geistigen Substanz das Vermögen zu erkennen, allerdings nach dem Gesagten nicht als etwas, wodurch sie einen sie vervollkommnenden Lebensakt, den Akt der Erkenntnis, setzen könnte, sondern nur als das, wodurch sie, mit rein formeller Abstraktion vom tatsächlichen Erkennen, erkennend sein kann, während sie das Willensvermögen virtuell als das enthält, wodurch sie wollend sein kann. Uebrigens werden wir den Intellekt Gottes passender als die schlechthinnige geistige Substanz selbst fassen, formell insofern sie erkennen kann,

mit blosser Abstraktion vom Akte der Erkenntnis; und auch so ist einleuchtend, dass die geistige Substanz schlechthin gleichsam als Quelle der Formalität der Erkenntnisfähigkeit vorangeht.

Nach dieser Erörterung möchte man noch am ehesten sich befreunden mit der radikalen Intellektualität. Freilich dürfte man diese nicht als radikal in dem Sinn betrachten, als ob aus ihr das Erkenntnisvermögen Gottes und weiterhin der Erkenntnisakt wie aus einer eigentlichen Geistespotenz hervorginge; vielmehr hätte man jene unmittelbare Fähigkeit und die entsprechende Lebensäusserung, gleich den übrigen Attributen, einfach nur als Formalitäten aufzufassen, die aus dem substantiellen Geistesleben wie *a priori* sich ergeben. Ueberdies müssten sich die Vertreter einer radikalen Intellektualität durchaus zu der Konzession verstehen, die in Frage stehende wurzelhafte Wesenheit nicht gerade nur auf die Vollkommenheiten des Verstandes, mit Ausschluss des Willens, zu beziehen; es wäre diese Ausschliesslichkeit in ähnlicher Weise wunderlich, wie wenn jemand bei der Definition des Menschen als eines *animal rationale* lediglich an die Verstandesseite der menschlichen Seele dächte und mithin den Willen samt seiner Freiheit, d. i. das radikale, keimhafte Wollen nicht im *rationale* oder Wesen des Menschen einbegriffe, sondern unter die Eigenschaften reihen wollte. Als Stammbegriff Gottes müsste, um es kurz zu sagen, die höchste Intellektualität im volleren Sinne, d. h. die höchste Spiritualität, bezeichnet werden. Weniger stichhaltig erscheint hingegen die Einrede, dass manche Attribute Gottes, näherhin die Ewigkeit und Unermesslichkeit, nicht aus der Intellektualität entspringen; denn die Intellektualität schlechthin oder das unendliche Geistigsein umfasst, und zwar ontologisch oder gleichsam quellenmässig, auch jene auszeichnenden Seinsweisen; es bedarf mit nichten eines logischen Umweges vom unendlichen Geistigsein zu einem selbständigen Sein und dann zum Schlechthinsein, um erst aus diesem letzteren die in Rede stehenden Eigenschaften herzuleiten; ein unendlicher Geist ist zugleich ein ewiger Geist und ein unermesslicher Geist, nicht bloss, weil er schlechthin ist, sondern wie *a priori,* weil er unendlicher Geist ist. Mit Unrecht erhebt man auch die Schwierigkeit, durch das höchste Geistigsein werde nicht so fast das Wesen Gottes, als die Natur begründet, welche dem Wesen folge. Aber warum könnte nicht durch die Geistigkeit sowohl das Wesen als die Natur begründet werden: das Wesen, indem dadurch Gott das ist, was er ist, — die Natur, indem dadurch Gott tätig sein

kann und tätig ist? So wird ja auch das *animal rationale,* wenn auch unter verschiedener Rücksicht, für Wesen und Natur des Menschen angesehen. In der kirchlichen Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit werden die Ausdrücke *essentia, natura, substantia* unterschiedslos angewendet.[1])

Dennoch ist auch diese letzte Meinung abzuweisen, aus einem Grunde, der die Intellektualität in allen ihren Gestalten trifft. Der Beweis sei vorerst in seinem Umriss vorgelegt: Unstreitig enthält Gott in sich irgendwie die Vollkommenheit alles dessen, was nicht Gott ist. Gott ist ja der freigebige Urheber aller nichtgöttlichen Dinge, und da niemand geben kann, was er selbst nicht hat, so muss Gott die Vollkommenheit aller dieser Dinge in sich selber bergen. Das fordert auch Gottes Unendlichkeit, kraft deren er alle mögliche Vollkommenheit so überreich besitzt, dass durch Hinzufügung von endlichen Dingen nur die Zahl der Vollkommenheiten, nicht der Wert der Vollkommenheit wachsen kann. Infolge dieses Enthaltenseins aller Vollkommenheit in Gott ist jede geschöpfliche Vollkommenheit notwendig eine analoge Nachahmung der endlosen göttlichen Vollkommenheit. Demgemäss wird ein Gottes würdiger Begriff vor allen übrigen jener sein, durch den Gott zweifellos als allseitige Vollkommenheit erscheint, und einen solchen Begriff werden wir scharf von jedem andern, der nicht oder nicht so sicher Gottes ganze Vollkommenheit uns vorführt, wie den vollsten von dem entweder nicht oder nicht offenbar ebenso vollen unterscheiden. Nun aber enthält Gott alle geschaffene Vollkommenheit und bildet so den Gegenstand allgemeiner Nachahmung entweder gar nicht oder nicht mit Sicherheit insofern, als er schlechthin intellektuell oder schlechthin geistig ist, wohl aber, insofern er schlechthin ist. Folglich haben wir das Schlechthin-geistigsein formell als solches vom Schlechthin-sein in Gott sorgsam zu unterscheiden. Wenn aber dies, so geht nach unserer Vorstellung unzweifelhaft in der ontologischen Ordnung das Schlechthin-sein dem Schlechthin-geistigsein in Gott voraus; denn da das Schlechtweg-sein das inhaltlich Umfassendste ist, was sich denken lässt, mithin im Falle einer Unterscheidung auch umfassender ist als das Schlechthin-geistigsein, so muss aus ihm als der formell grösser erscheinenden Vollkommenheit die kleinere, das Schlechthin-geistigsein, gleichsam wie eine Wirkung von der Ursache, sich ableiten. Also wird

[1]) Vgl. Denzinger, *Enchiridion symbol. et definit.* n. 358.

das Sein schlechthin, nicht die höchste Geistigkeit in Gott als das Frühere oder die metaphysische Wesenheit zu gelten haben.

In dieser Beweisführung leuchtet alles ein; nur ist noch klarzustellen, dass Gott nicht als unendliches Geistigsein, sondern als Sein einfachhin jede Vollkommenheit der Geschöpfe unzweifelhaft in sich schliesse und somit seine Nachahmung in denselben finde. Nun denn, verschiedene Weisen werden aufgezählt, auf welche eine Sache die Vollkommenheit einer andern in sich enthalten könne, nämlich ein formelles, ein äquivalentes, ein eminentes, ein virtuelles Enthaltensein, und auf mehrere dieser Weisen muss Gott jede geschöpfliche Vollkommenheit in sich enthalten.[1])

---

[1]) Zur weiteren Erklärung dieses wichtigen und einigermassen schwierigen Punktes diene Folgendes: Formell ist die Vollkommenheit einer Sache in einer andern dann enthalten, wenn die beiderseitige Vollkommenheit unter denselben Begriff, dieselbe Definition fällt. So umfasst ein Mensch die Vollkommenheit eines andern Menschen. Aequivalent ist das Enthaltensein, wenn zwar der Begriff der Vollkommenheiten verschieden ist, aber dabei die eine das Gleiche leistet wie die andere und so ihr gleichwertig ist. Beispielsweise mag es sich treffen, dass trotz des den ganzen Organismus durchdringenden Artunterschiedes ein Tier in bezug auf Bewegungskraft die nämlichen Dienste tut wie ein anderes oder auch eine Maschine. Der Einschluss wird eminent genannt, wenn die Vollkommenheit, vermöge deren eine Sache die Vollkommenheit der andern enthält, durch wesentlich grösseren Wert hervorragt, so dass sie dasselbe wie die andere, aber auf höhere Weise, oder noch Ausgezeichneteres in der nämlichen Richtung vollbringen kann. So mag ein reiner Geist, wie der Engel, die Vollkommenheit der sinnlichen Seele in sich schliessen; man denke an die ohne eine experimentelle Auffassung körperlicher Dinge, ohne ein gewisses Sehen, Hören, Fühlen kaum erklärliche Verhandlung der Schlange mit Eva im Paradiese; man denke auch an das Feuer, das nach *Matth.* 25, 41 dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Der virtuelle Einschluss ist gegeben, wenn die enthaltende Sache imstande ist, die enthaltene Vollkommenheit hervorzubringen. — Bezüglich des Verhältnisses, in welchem der virtuelle Einschluss zu den übrigen Einschlussarten steht, ist zu bemerken, dass er notwendig ein formelles oder eminentes Enthaltensein der hervorzubringenden Vollkommenheit in der hervorbringenden Ursache zur Voraussetzung habe. Nicht als ob das zu Wirkende in sachlicher Identität schon vorhanden sein müsste; so würde ja nichts verursacht, oder etwas bereits Existierendes verursacht, was absurd wäre. Es ist vielmehr die Wirkung in der Ursache formell oder eminent enthalten, insofern sie eine ursächliche Vollkommenheit voraussetzt, welche demselben oder einem höheren Begriff entspricht, wie das Bewirkte. In diesem Sinne ist die Behauptung zweifelsohne in dem Kausalgesetz begründet, und gilt sie von der Wirkung einer jeden wahren Ursache, sei es der ersten oder einer geschöpflichen Ursache, sei es einer adäquaten oder inadäquaten Ursache. Stets ja fliesst die Wirkung aus ihrer Ursache, wenn anders sie wahre Ursache, nicht blosse *occasio* ist, und

Allein auf keine einzige Art schliesst ein unendlicher Geist als solcher die gesamte Vollkommenheit der Materie mit Sicherheit in sich. Dass er sie nicht formell in sich schliesse, bedarf keiner Erörterung, da bekanntermassen der Begriff des Geistes, also auch des unendlichen Geistes, vom Begriffe der Materie verschieden ist.

---

zwar fliesst sie in jener Hinsicht, in welcher sie die Wirkung gerade dieser Ursache ist, und darum kann es, wenigstens unter dieser Rücksicht, nichts in der Wirkung geben, was nicht in einer vollentsprechenden, d. i. entweder gleichartigen oder höheren Vollkommenheit der betreffenden Ursache enthalten wäre (vgl. beim hl. Thomas z B. 1. p. q. 4 a. 2.). So sind die zu erzeugenden Lebewesen in den erzeugenden, oder auch die Bewegung des bewegten Körpers in dem bewegenden formell enthalten; so enthält der geschöpfliche Intellekt in eminenter Weise den Erkenntnisakt. Denn damit etwas das andere einfach eminent in sich habe, ist ja nicht erforderlich, dass es diese Vollkommenheit formell, d. i. dem nämlichen Begriffe nach, oder gar formell eminent oder eminentestens umfasse, d. i. auf besondere eminente Art, von der wir alsbald reden werden; auch wird ferner nicht verlangt, dass das eminent Enthaltende tatsächlich das alles leiste, was die umschlossene Vollkommenheit leistet, da sonst Gott die Materie im Falle ihrer Nichterschaffung nicht eminent enthalten würde. Es muss vielmehr genügen, dass die eminent enthaltende Vollkommenheit formell und tatsächlich etwas in sich trage, durch dessen Tätigkeit sie gegebenen Falles dasselbe, wie die eminent enthaltene, aber vorzüglicher, oder noch Vorzüglicheres in derselben Ordnung leisten könnte. Dieser Anforderung wird der Intellekt bezüglich des Erkenntnisaktes gerecht; als dauerndes und fruchtbares Prinzip von Akten kann er nicht nur diesen Akt hervorbringen und tragen und so auf wahrhaft höhere Weise dasselbe leisten, wie der Akt; er kann auch mehrere und in objektiver oder subjektiver Rücksicht vollkommenere Akte dieser Art oder auch Erkenntnisakte anderer Art, z. B. nicht bloss der begrifflichen Auffassung, sondern auch der Einsicht und des Urteils, in endloser Wirksamkeit verursachen. Ob des formellen oder eminenten Enthaltenseins jeglicher Erscheinung in einer angemessenen Ursache ist uns auch kaum etwas geläufiger, als aus den verschiedenartigen Wirkungen nicht nur auf das Dasein, sondern auch auf das eigentümliche Wesen der in sich uns verborgenen Naturdinge zu schliessen. Das äquivalente Enthaltensein kommt hier nicht in Betracht, indem von einer nur gleichwertigen, die eigenartige Vollkommenheit des zu Wirkenden weder in derselben, noch in einer höheren Form in sich fassenden Sache die Wirkung selbst nicht stammen kann. — Obschon nun aber das virtuelle Enthaltensein einer Vollkommenheit ihr formelles oder eminentes Enthaltensein voraussetzt, so bringt doch nicht umgekehrt ihr formelles oder auch eminentes Enthaltensein das virtuelle stets mit sich. So mag ein Engel die Vollkommenheit eines andern Engels formell enthalten; er kann sie trotzdem nicht hervorbringen; er schliesst auch eminent in sich die Vollkommenheit der sensitiven Seele, aber gleichfalls ohne Möglichkeit einer Verursachung. Es ist somit das formelle oder das eminente Enthaltensein vom virtuellen nicht nur begrifflich, sondern hie und da selbst der Sache nach verschieden. Demungeachtet

Ferner ist ein rein äquivalentes Enthaltensein von der Untersuchung auszuscheiden; ein unendlicher Geist könnte eben jenes, was er nicht formell besitzt, nur höchst eminent, nicht bloss äquivalent umfassen. Mithin bleibt nur der eminente und der virtuelle Einschluss zu besprechen.

---

wird auch jede geschöpfliche Substanz, weil sie des Wirkens wegen da ist und deshalb zugleich Natur oder *principium operationis* ist, wenigstens etwas können, die eine dies, die andere jenes, und wird so dieses Etwas virtuell und folgerichtig auch formell oder eminent enthalten. Näherhin wird die natürliche Veranlagung und das Können der Lebewesen auf Hervorbringung von Individuen derselben Species, die natürliche Kraft jeder geschaffenen Substanz auf die derselben Ordnung angehörigen, die Substanz vervollkommnenden, accidentellen Akte hingerichtet sein. So enthalten die verschiedenen *animalia* virtuell und formell das *animal* derselben Art, welches sie erzeugen; so enthält der geschöpfliche Verstand virtuell und eminent den Erkenntnisakt, den er hervorbringt. Uebrigens bewegt sich, genau genommen, das geschöpfliche Wirken, insofern es physisch ist, nur innerhalb der Grenzen accidenteller Veränderungen oder erstreckt sich doch nicht auf die Hervorbringung irgend einer Substanz aus nichts. Auch bei der Zeugung, wenigstens der menschlichen, wird von den Erzeugern lediglich die Materie disponiert; diese fordert dann kraft des Naturgesetzes die Erschaffung und Eingiessung der vernünftigen Seele unmittelbar durch Gott. Bei den Tieren und Pflanzen wird nach altscholastischer Auffassung das belebende Prinzip durch die Tätigkeit der natürlichen Ursachen bloss aus der Potenz der Materie eduziert, nicht aus nichts hervorgebracht. Dasselbe gilt von der substantiellen Form der alten Körperlehre. — Gott enthält jede endliche Vollkommenheit virtuell, als erste und allmächtige Ursache, wozu nicht erfordert wird, dass er alles durch sich allein wirke oder wirken könne. Vieles, wie die vorerwähnte substantielle Vollkommenheit, vermag ja freilich Gott allein hervorzubringen; anderes aber, wie die accidentellen Akte, verursacht Gott dadurch, dass er die Kräfte dazu gibt, erhält, unmittelbar oder mittelbar anregt und mit dem handelnden Geschöpfe mitwirkt. Namentlich die geschöpflichen Lebensakte, die ihrem Wesen nach von demselben Subjekte ausgehen müssen, das durch sie aktuell lebt, könnte Gott nicht einmal für sich allein hervorbringen; sie sind vielmehr das Produkt von zwei in ihrer Trennung inadäquaten Ursachen, d. h. in gewisser Hinsicht ganz die Wirkung der ersten erschaffenden, erhaltenden, anregenden, mitwirkenden Ursache, und in anderer Hinsicht ganz die Wirkung des betreffenden geschöpflichen Lebewesens als einer wahren und sogar prinzipalen Ursache, z. B. des Verstandes, der formell durch jene Akte denkt. Daraus folgt schon, dass Gott jede Vollkommenheit der Geschöpfe auch formell oder eminent umfasse. Man unterscheidet einfache oder reine Vollkommenheiten, d. i. solche, welche ihrem Begriffe nach mit keiner Unvollkommenheit verbunden sind, wie das Erkennen, und gemischte Vollkommenheiten, d. i. solche, welchen ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit anklebt, wie die Materie. Die reinen geschöpflichen Vollkommenheiten enthält Gott ihrem Begriffe nach oder formell. Es sind jedoch selbst diese Vollkommen-

Indessen lässt sich weder einem Geist als solchem, noch dem unendlichen Geist als solchem ein eminentes oder virtuelles Umfassen jeder Vollkommenheit der Materie unbedenklich zuerkennen. Nicht dem Geist als solchem. Ueber einen eminenten Einschluss können wir uns wegen unserer Unkenntnis eines geistigen Wesens, wie es in sich selbst ist, lediglich auf zwei Wegen vergewissern, entweder eines zuverlässigen Zeugnisses, nämlich des Offenbarungszeugnisses, oder einer Folgerung, sei es aus dem Bezeugten oder aus der Macht und den Wirkungen des Geistes, wie sie anderswoher feststehen. Vergeblich würden wir indes im Worte Gottes nach einer direkten Belehrung über Eigenschaften suchen, die ein Geist als solcher eminent enthalte; es sind daraus nur die formellen Vorzüge des Geistes zu entnehmen, nach welchen freilich ein rein geistiges Wesen, wie der Engel, an der Spitze der gesamten Schöpfung steht; aber anstatt niedrigerer Vorzüge höhere zu besitzen, ist keineswegs soviel, als die tieferstehenden eminent zu haben. Deshalb umfasst der Löwe durch seine höhere Vollkommenheit doch nicht eminent die Vollkommenheit der Biene, so dass er dasselbe, wie die Biene, und zwar besser oder noch Besseres der gleichen oder einer ähnlichen Art leisten könnte. Daher sind wir in der Frage eines eminenten Enthaltenseins ganz auf einen Schluss aus der Macht und den Wirkungen eines Geistwesens angewiesen, wie wir sie durch die

heiten, nicht zwar begrifflich oder an sich, wohl aber wie wir sie in den Geschöpfen finden, mit Unvollkommenheit behaftet, die sie in Gott nicht haben können; so ist das geschöpfliche Erkennen endlich, während es im Schöpfer ohne Schranken ist. Darum legen wir auch diese Vollkommenheiten Gott, im Unterschied von dem Geschaffenen, nicht nur in formellem, sondern in formellem und zugleich eminentem oder vielmehr eminentestem, jede Unvollkommenheit positiv ausschliessendem Sinne bei. Die gemischten Vollkommenheiten können selbstverständlich Gott nicht formell oder nach ihrem, Unvollkommenes einschliessenden Begriffe zukommen; sie sind in Gott auf eminente Weise, mit Abstreifung aller ihnen eigentümlichen Unvollkommenheiten, oder auf die eminenteste Weise, d. h. nur nach dem, was sie Vollkommenes besagen, und dazu mit positivem Ausschluss jeglicher Beschränkung. Da alle geschöpfliche Vollkommenheit, die nicht formell in Gott sich findet, gleichwohl auf die eminenteste Weise in dem Unendlichen begriffen ist, so muss man sie noch weit mehr äquivalent Gott zuschreiben. Der Umstand, dass Gott jede Vollkommenheit auf die vollkommenste Weise zum voraus enthält, macht es uns erklärlich, wie nur die Menge derer, die an Gottes Vollkommenheit teilnehmen, nicht Gottes Vollkommenheit zunehmen kann, ähnlich, wie ja auch Christi Macht nicht dadurch sich mehrte, dass er die Apostel und ihre Nachfolger zu Teilhabern an seiner höchsten Gewalt bestellte.

Offenbarungsquellen oder eigene Erfahrung und vernünftiges Denken kennen lernen; dem Umfange dessen, was der Geist bezüglich der Materie zu verursachen imstande ist, entspricht eben, bei Wegfall des formellen, ein eminentes Enthaltensein im Geiste. Obgleich nun aber zuzugeben ist, dass wenigstens der endliche Geist etwas nicht virtuell Enthaltenes eminent enthalten könne, so darf man doch ein solches eminentes Enthaltensein ohne einen ausreichenden Grund nicht einfachhin ihm zuschreiben, und so fällt die Erforschung des eminenten Enthaltenseins mit der eines virtuellen Einschlusses zusammen.

Was vermag der Geist in Hinsicht auf den Stoff? Nach allem, was wir von oben oder durch das Licht der Tatsachen sowie der Vernunft wissen, ist die Wirksamkeit auch des vollkommensten geschöpflichen Geistes, des Engels, gegenüber der Materie auf ein sehr bescheidenes Mass beschränkt. Er mag sie durch Ergreifung oder Anstoss von Ort zu Ort bewegen, sie zerteilen, in wechselseitige Verbindung setzen, mannigfaltig mischen und dadurch die eigentümlichen Kräfte, die in den verschiedenartigen Körpern schlummern, nach Weise eines Naturkundigen zur sachgemässen Entfaltung bringen; er mag also jene so minimale Vollkommenheit der Materie mitteilen, welche in der Betätigung des allen Körpern gemeinsamen Widerstandsvermögens und der damit verbundenen Beweglichkeit besteht, oder auch in der einfachen Anregung zu den besonderen Kraftäusserungen der Einzelkörper, die mit der besagten Aktion gegeben ist. Dies alles ist nichts weiter denn eine Anwendung von schon vorhandenen materiellen Vorzügen mittelst einer Widerstands- und Bewegungskraft, wodurch der Geist zunächst das eigene und daraufhin mehr oder weniger das körperliche Widerstehen und Bewegen virtuell umfasst und seinen Zwecken das Reich der Materie, abwechselnd in deren Teilen, dienstbar zu machen imstande ist.

Allein zumal die ganze wirkliche, oder wenigstens jede in immer wachsender Ausdehnung mögliche Welt von Körpern wirkend zu berühren oder zu beherrschen vermag der Engelsgeist ob seiner Endlichkeit mit nichten; wie gross man seine Kraft sich denken möge, stets lässt sich ein neuer grösserer Kosmos denken, dem er nicht mehr gewachsen ist. Ueberdies hat er nicht die Macht, auch nur die geringste körperliche Substanz aus nichts hervorzubringen. Er kann sie auch nicht durch sich nach Gutdünken verwandeln oder eine wesentlich höhere Wirkensweise ihr verleihen, als ihr an sich innewohnt. Ausserdem muss als zweifelhaft gelten, ob er die Entwickelung

chemischer Kräfte, wie sie zum Eingehen gewisser Verbindungen zu neuen Körpern notwendig ist, durch seine Wirksamkeit ersetzen könne. Es wird das davon abhängen, ob sich die Tätigkeit der erwähnten Kräfte auf eine Art von örtlicher Bewegung, wie viele Neuere meinen, zurückführen lasse oder nicht. Eine räumliche Bewegung der elementaren Stoffe könnte ja wohl der reine Geist durch sich selbst erzeugen, während er höheren bei chemischen Prozessen etwa erforderlichen Leistungen nicht gewachsen wäre. So könnte er beispielshalber die nach der Theorie der Alten anzunehmende Wesensform nicht aus dem Urstoff (*materia prima*) eduzieren, da dies ja nicht durch örtliche Bewegung vor sich geht. Eine völlig sichere Lösung dieses Problems ist bisher nicht erzielt und dürfte sich auch bei unserer gegenwärtigen Erkenntnisweise kaum je erzielen lassen. Jedenfalls kann es sich auch hier nur um den Ersatz von einzelnen chemischen Kräften, nicht ihrer Gesamtheit, durch den Engel handeln. Ein solcher Ersatz wird auch darum wenig allgemein sein können, weil die einzelnen Körper beim Aufhören einer von aussen kommenden Beeinflussung sofort die ihnen eigenartige Bewegung wieder annehmen würden, weshalb zur Erreichung eines dauernden Erfolges der Geist an diesem oder jenem Punkte festgehalten würde.

Nach dieser Einwirkung des Geistes auf den Stoff werden wir auch das eminente Enthaltensein des Stoffes im Geiste, d. i. die Vollkommenheit bemessen, durch welche der endliche Geist in höherer Weise dasselbe wie die Materie leisten könne. Selbstverständlich ist hiebei von allem, was auch der Stoff nicht leisten kann, von der Erschaffung einer körperlichen Substanz, ihrer beliebigen Verwandelung oder Erhebung zu einer höheren Wirkensweise, abzusehen, und so bleibt nur ein Schluss aus dem zu ziehen, was einerseits der Geist, andererseits die Materie im Widerstehen und Bewegen oder bei chemischen Prozessen leistet. Demgemäss wird der endliche Geist die Widerstandskraft und die Beweglichkeit der Einzelkörper auf eminente Weise in sich schliessen, nicht aber diejenige der einen so weiten und stets noch erweiterungsfähigen Wirkungskreis umspannenden Welt von Körpern. Zudem lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten, dass er die Vollkommenheit auch nur der einzelnen chemischen Kräfte und daraufhin der körperlichen Substanzen, insofern sie mit diesen Kräften identisch sind oder sie begründen, eminent umschliesse.

Wenn nun aber auch Gott als Geist die wirklichen oder möglichen Vollkommenheiten des Stoffes bei weitem nicht alle virtuell, viele

auch nicht eminent, eine noch grössere Vielheit nicht zweifellos irgendwie enthält, wird sie nicht doch Gott als unendlicher Geist virtuell und eminent umfassen? Gewiss wird er die vorhandenen stofflichen Kräfte, in deren Benützung ein endlicher Geist ob seiner Endlichkeit beschränkt ist, unumschränkt gebrauchen können. Es möchte sogar scheinen, als dürfe man ihm auch die Macht der Erschaffung und die davon untrennbare der unbedingten Veränderung oder vorübergehenden Erhebung der Körperwesen beilegen. Denn wie dem Geiste als solchem, dem Engel und der Menschenseele, ein nach aussen irgendwie wirksamer Wille zukommt, so ist dem unendlichen Geiste als solchem ja auch ein unendlicher, in seinem Handeln durch sich wirksamer, von einem vorliegenden Subjekte unabhängiger oder schöpferischer Wille eigen. Durch diesen allmächtigen Willen kann der unendliche Geist, im Unterschiede von dem endlichen Geiste, sogar einen endlichen Geist, der hoch über der Materie steht, hervorbringen; warum nicht auch die Materie?

Dennoch ist nicht erweislich, dass selbst der unendliche Geist als solcher die körperliche Substanz und deren gesamte Wirkensweise virtuell umspanne. Der Beweis liesse nämlich nur dadurch sich erbringen, dass man zugleich direkt oder indirekt zeigte, der unendliche Geist als solcher enthalte alle Vollkommenheit der körperlichen Substanzen und Kräfte eminent. Ich sage: Der Beweis liesse sich dadurch *erbringen*. Der Grund liegt darin, dass wenigstens der unendliche Geist ob seiner Unendlichkeit alles eminent Enthaltene zugleich virtuell enthalten muss. Der Beweis liesse aber auch *nur* dadurch sich erbringen; denn jeder virtuelle Einschluss setzt einen formellen oder eminenten, sei es als Vorbedingung, sei es auch als Grund, wenigstens als teilweisen Grund voraus. Ganz natürlich, da ja niemand mitteilt, was er selbst nicht auf dieselbe, d. i. auf formelle, oder doch auf höhere, d. i. eminente Art besitzt. Daher auch das bekannte und anerkannte Streben einer jeden Wirkursache, die Wirkung sich selbst einigermassen ähnlich zu gestalten, so dass die Ursache als Vorbild oder Muster, die Wirkung als Abbild oder Nachahmung mehr oder weniger sich uns darstellt; daher die Verschiedenheit der Wirkungen nach Verschiedenheit ihrer Ursachen. Wie wollte man nun dartun, dass der unendliche Geist als solcher alle Vollkommenheit der körperlichen Substanzen oder Kräfte, nicht zwar formell, was durch die Natur der Sache ausgeschlossen, aber doch eminent umfange? Etwa direkt dadurch,

dass man sagte, auch das unendliche Geistigsein als solches, nicht bloss das Schlechthinsein als solches sei das Muster, das durch die Materie nachgeahmt werde? Allein dies wäre ja nicht sicherer als die zu erhärtende Aussage. Zudem betonen selbst die Vertreter der Ansicht, nach welcher das metaphysische Wesen Gottes in seiner Intellektualität besteht, diese Geistigkeit finde lediglich in den geistigen Geschöpfen, den Engeln und den Menschen, ihre Nachahmung. Oder hält man dafür, das eminente Enthaltensein der Materie im unendlichen Geiste als solchem ergebe sich indirekt, als Folgerung aus dem virtuellen Einschluss, der durch die oben hervorgehobene Allmacht eines unendlichen Willens begründet sei? Doch auch dieses Argument ist hinfällig. Mit Recht kann man bezweifeln, ob ein Wesen, das nur unendlicher Geist, nicht schlechthin wäre, die Körperwelt eminent und daraufhin virtuell enthielte, ob nicht vielmehr in dieser Hypothese die Materie einen inneren Widerspruch in sich schlösse und somit einen Gegenstand der Allmacht gar nicht bilden könnte. Der Vergleich der Materie mit dem endlichen Geiste, auf welchen die wirksam schöpferische Willensmacht des unendlichen Geistes sich allerdings erstrecken würde, ist nicht statthaft. Ein endlicher Geist ist offenbar in dem unendlichen Geiste nicht bloss eminent, sondern formell eminent und ebendarum virtuell begriffen, während das Enthaltensein, auch nur das einfach eminente, der Materie in Frage steht.

Es würde auch ein Hinweis auf den Umstand wenig helfen, dass ein Geist als solcher mit einer Widerstands- und Bewegungsfähigkeit ausgerüstet sei, welche die Möglichkeit der Materie als des Objektes der Betätigung und somit die Möglichkeit der Erschaffung der Materie durch den unendlichen Geist voraussetze. Jene Widerstands- und Bewegungskraft fände ja schon in der Möglichkeit ihrer Betätigung gegenüber anderen Geistern ihre genügende Erklärung.[1])

Ebenso wäre es voreilig, zugunsten eines virtuellen und eminenten Enthaltenseins in der höchsten Intellektualität einen Schluss aus der Beobachtung zu ziehen, dass in der Schrift- oder Kirchensprache der Geist Gottes öfters als schöpferisch erscheine. Denn dass der unendliche Geist schöpferisch sei, ist nicht dasselbe, wie dass er formell als unendlicher Geist des Weltalls Schöpfer sei. Uebrigens wird mit dem Namen eines schöpferischen Geistes nicht notwendig Gott nach seiner den drei Personen gemeinsamen schöpferischen Natur, sondern gern die dritte göttliche Person bezeichnet, während

[1]) Vgl. *Tob.* 8, 3.

an anderen Stellen das Werk der Schöpfung auch dem Sohne und dem Vater zugeschrieben wird.

Das eminente und daraufhin das virtuelle Enthaltensein jedes körperlichen Vorzuges im unendlichen Geiste ist also nicht erweisbar. Kein Wunder. Was der Geist als solcher wenigstens einigermassen oder keimhaft nicht mit Sicherheit umfasst, das wird auch der unendliche Geist als solcher nicht zweifellos eminent umschliessen, ähnlich wie an jene Vollkommenheit der Biene, die in der Vollkommenheit des Löwen nicht eminent begriffen ist, die löwenartige Vollkommenheit auch dann nicht reichen wird, wenn man sie sich ins unendliche gesteigert denkt. Der wohlbegründete Zweifel, ob der unendliche Geist als solcher etwas in sich schliesse, ist nun aber für uns Ursache genug, um es nicht unter dieser Rücksicht, sondern nach einer andern Formalität ihm beizulegen, welche das Enthaltensein für unsere Auffassungsweise sichert. Das gilt um so mehr, wo es sich um die Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes handelt. Die Definition eines Wesens soll ja nach Möglichkeit richtig sein; namentlich darf die Auffassung des allerhöchsten Wesens nicht von mehr oder minder bloss wahrscheinlichen Systemen, wie es die früher erwähnten über die Konstitution der Körper sind, abhängig gemacht werden. Gewiss ist nun, dass Gott nicht nur der Geist schlechthin, sondern dass er schlechthin ist; gewiss ist auch, dass das Schlechthinsein jede Vollkommenheit irgendwie nach Art des metaphysischen Wesens quellenhaft enthält; nicht gleichermassen gewiss ist nach der seitherigen Auseinandersetzung, dass das Schlechthin-geistigsein jede Vollkommenheit irgendwie enthalte. Folglich werden wir in der Frage nach dem metaphysischen Wesen Gottes dem Schlechthin-sein vor dem Schlechthin-geistigsein den Vorzug geben müssen.

Man hält indes entgegen, Gott, das vollkommenste Wesen, müsse durch die vollkommenste Seinsstufe konstituiert werden; diese aber sei nicht die des einfachen Seins, sondern des Geistigseins; daher seien auch nur die geistigen Kreaturen ob ihrer Geistigkeit nach Gottes Bild geschaffen.

Doch die Schwäche dieses Einwandes ist nach dem Gesagten unschwer zu erkennen. Das Sein schlechtweg oder die Vollkommenheit ohne beschränkenden Beisatz mag wohl über die besondere Vollkommenheit des Schlechthin-geistigseins hinausgehen. Das vorgebrachte Bedenken hat seine ganze Stärke in der Verwechselung des Schlechthin-seins, das da ist ὁ ὤν, mit dem Irgendetwas-sein, welches

auch genannt wird das inhaltsarme τὸ ὄν. Man pflegt nämlich in den Geschöpfen vier Seinsstufen zu unterscheiden: das intellektive Sein, das sensitive Sein, das vegetative Sein, das Sein. Bei diesem letzteren sieht man nicht bloss vom geistigen, sinnlichen, pflanzenartigen Leben, sondern von jeder bestimmten Vollkommenheit durchaus ab, so zwar, dass dieses Sein formell nur im abstrahierenden Verstand bestehen kann; seinem Begriffe wird genügt, wenn etwas nur nicht eben nichts ist, wenn es irgend etwas ist; es ist gegenüber diesem oder jenem Sein ein blosses Sein, ein Irgendetwassein; man kann es darum auch von dem unbelebten Stoffe oder den Mineralien und allem andern aussagen; es hat die weiteste Ausdehnung, weil es inhaltlich das leerste ist; daher kann es durch einen Zusatz an Vollkommenheit des Inhalts nur gewinnen. Im vollendeten Gegensatz steht hiezu das Schlechthin-sein. Es ist alle reine, ganz bestimmte und konkrete Vollkommenheit; seinem Begriffe wird nur dann entsprochen, wenn kein wahrer Vorzug mangelt; es ist das Sein, die Fülle alles Seins; ebendeshalb kann es nur einem einzigen Wesen mit höchster Einfachheit zukommen; denn die Fülle der Vollkommenheit duldet keine zweite, duldet selbst keine Zusammensetzung; man kann daher auch durch Zusätze die dem schlechthinigen Sein innewohnende Vollkommenheit auf keine Weise vermehren, sondern nur näher erklären, mag man nun zum Zwecke der Erklärung auf der in den Geschöpfen uns entgegentretenden Stufenleiter von Vollkommenheiten hinabsteigen zum Etwassein oder von dieser untersten Sprosse emporsteigen zum Sein des geschaffenen Geistes. Und jenes so einzig und so hoch über allen Geschöpfen stehende schlechthinige Sein sollte nicht als die vollkommenste aller Seinsstufen gelten, wert unserer Anerkennung als metaphysischer Wesenheit Gottes?

Wohl haben die geistigen Geschöpfe vor allen übrigen Aehnlichkeit mit Gott. Sie sind ja die einzigen, deren Vollkommenheit in Gott formell eminent, nicht einfach eminent, enthalten ist. Dies ist auch der Grund, warum sie in der heiligen Schrift als nach dem Bilde Gottes gemacht erscheinen, während wir in den unvernünftigen Kreaturen wegen ihrer entfernteren Aehnlichkeit nur Gottes Spur erblicken. Allein daraus folgt zwar, dass unter den geschöpflichen Seinsstufen die Intellektualität die höchste ist, nicht aber lässt sich folgern, dass keine höhere Stufe, die des Schlechthin-seins, möglich sei, welche die Vollkommenheit sowohl der Intellektualität, als jeder

andern Seinsabstufung in sich fasse und darum auf den Rang einer göttlichen Grundeigenschaft vor allen andern Eigenschaften Gottes Anspruch erheben könne.

Freilich wird auch vorzugsweise der Sohn Gottes, der durch den Intellekt vom Vater ausgeht, nicht der heilige Geist, des Vaters Bild genannt, woraus man schliessen möchte, die metaphysische Natur und Wesenheit, durch die der Sohn ein Bild des Vaters ist, bestehe in der Intellektualität. Doch eine solche Beweisführung ist mangelhaft. Ohne Zweifel ist eigentlich der Sohn allein, im Gegensatz zum heiligen Geiste, ein natürliches Bild des Vaters, aber nicht aus dem Grunde, weil er die göttliche Natur formell als Intellekt besässe; er ist es vielmehr ob der besondern Art und Weise ihrer Mitteilung, insofern das mitteilende Erkennen seinem Begriffe nach darauf abzielt, eine Aehnlichkeit mit dem Erkannten, d. i. dem Vater, auszudrücken. Damit nämlich etwas im eigentlichen Sinne ein Bild eines andern sei, ist nicht hinreichend, dass es irgend welche Aehnlichkeit mit ihm habe; auch ist es nicht genug, dass diese Aehnlichkeit mit dem andern in der spezifischen Natur oder wenigstens deren Darstellung sich finde; es muss auch von dem andern als seinem Vorbilde sich einigermassen herleiten und deshalb entweder nach der Absicht des Handelnden oder doch zufolge der Natur der Handlung als Nachahmung des Urbildes erstrebt sein. Da nun der heilige Geist formell durch Wollen oder Lieben vom Vater und vom Sohne ausgeht, und das Lieben formell als solches nur eine Neigung zum Geliebten, nicht Ähnlichkeit mit ihm hervorbringt, so begreift sich, wie der heilige Geist kein Bild des Vaters und des Sohnes im strengen Sinne des Wortes ist. Uebrigens ist nur die Person des Sohnes von der Person des heiligen Geistes, nicht die Natur, wie sie im Sohne ist, von der Natur, wie sie im heiligen Geiste ist, als Weisheit und Liebe unterschieden.

(Schluss folgt.)

Rezensionen und Referate.

Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Von Paul Natorp, o. Prof. d. Phil. an der Univ. Marburg. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. 1903. VIII, 472 S. ℳ 7,40.

Dieses umfangreiche, nicht ohne Geist und mit grossem Fleiss geschriebene Buch muss eingehend besprochen werden. Es bedeutet, um das gleich zu sagen, einen sehr ernst gemeinten Angriff auf die alten, traditionellen Grundlagen der Wissenschaft, welche mit Berufung auf Plato durch den Kantischen Idealismus ersetzt werden sollen. Der Verfasser ist bedauernswerter Weise Anhänger der modernen Wissenschaft, die sich in Kant verkörpert.

„Jedem, für den die Jahrhunderte wissenschaftlicher Arbeit seit dem Beginn der neuen Zeit nicht vergeblich gewesen sind, muss die Wahl zwischen der kritischen und der dogmatischen Ansicht der Erkenntnis unweigerlich und endgiltig entschieden sein." (S. 387 f.)

Auf der andern Seite ist er aber auch ein warmer Verehrer Platos. Die Geistesschärfe des erhabenen Philosophen, der Schwung seiner Gedanken, die Schönheit seiner Schreibweise und der Reiz seiner schriftstellerischen Eigenart konnten auf ihn nicht ohne Eindruck bleiben. So musste er schon aus diesem Grunde für eine Auffassung empfänglich sein, die Plato und Kant in innere Beziehung bringt. Den Ausschlag scheint aber ein älterer Kollege an der Marburger Hochschule gegeben zu haben, Hermann Cohen. Darauf deuten Natorps eigene Worte:

„Erst die Wiedergeburt des Kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus Platos volles Verständnis gezeitigt. Ich stehe nicht an, Hermann Cohen als den zu nennen, der uns, wie für Kant, so für Plato die Augen geöffnet hat." (S. VI.)

Des näheren bestimmt der Verfasser das Motiv seiner Schrift im Vorwort wie folgt. Es ist eine absolute Notwendigkeit, unserm Zeitalter das fast abhanden gekommene Verständnis des Idealismus wieder zu erringen. Über Kant hat man bis jetzt trotz heissen Bemühens zu keiner Einigung gelangen können, und das mag zuletzt an seiner hoch komplizierten historischen Bedingtheit liegen. In Plato ist der Idealismus urwüchsig, gleichsam autochthon. Aus der schlichten Sokratischen Entdeckung des Begriffs wächst er hervor mit einer inneren Notwendigkeit,

der kein philosophisch gerichtetes Denken sich leicht entziehen kann. Und auf keiner Stufe verhärtet er sich zur scholastischen Formel, bis zuletzt verbleibt er in lebendigster Beweglichkeit. Darin liegt der unauslöschliche Reiz, darin der unvergängliche didaktische Wert des Platostudiums. Die Einführung in Plato ist Erziehung zur Philosophie; erwächst doch bei ihm zuerst ihr ganzer Begriff. Die Philosophie aber nach diesem ihrem strengsten historischen Begriff, ist keine andere als: der Idealismus. Also ist es nicht Hineintragung eines fremden, unhistorischen Gesichtspunktes in eine doch historisch gemeinte Betrachtung, wenn die entwickelnde Darlegung der Ideenlehre Platos sich gestaltet zu einer Einführung in den Idealismus. (S. IV f.)

Der Verfasser hat also die Aufgabe übernommen, zu zeigen, dass die Platonischen Schriften die stufenweise Entwickelung der idealistischen Erkenntnistheorie darstellen.

Um nun von vornherein unser Votum abzugeben, so müssen wir erklären, dass ihm diese Aufgabe gänzlich misslungen ist, misslingen musste, weil sie in sich unlösbar ist. Der Platonismus, oder wenigstens die Platonische Ideenlehre, und der Idealismus haben nichts mit einander gemein. Diese Tatsache wird durch den Verfasser nicht aus der Welt geschafft, sondern durch den Misserfolg seiner Arbeit nur bestätigt.

Der Idealismus besagt, dass Sein und Wahrheit das reine Erzeugnis unseres Denkens sind, soweit das Denken sich eben an seine eigenen Gesetze, die Gesetze der Vernunft, hält. Demnach gibt es entweder ausser uns keine Wirklichkeit, oder wir können doch davon nichts wissen, wie Kant behauptet. Dementsprechend sollen also die Ideen Platos nichts anderes sein als die Gesetze unseres wissenschaftlichen Denkens und Forschens, und die höchste Idee, die des Guten, nichts anderes als das Gesetz der logischen Gesetzlichkeit, „nicht ein letztes logisches Prinzip, sondern das Prinzip des Logischen, in welchem alle besonderen Denksetzungen und damit alles besondere Sein — Sein sagt nur Setzung des Denkens — zuletzt zu begründen ist.“ (S. 189.)

Das ist eine Erklärung der Platonischen Ideen, gegen die man zuerst vom geschichtlichen Standpunkte aus Einsprache erheben muss. Bis in die neueste Zeit, so weit wir wissen, ist kaum ein nennenswerter Interpret auf diese Auslegung verfallen. Und doch hat Plato durch zwei Jahrtausende die Denker beschäftigt. Man hat über den Sinn der Ideen gestritten, man hat nach dem Vorgang des Aristoteles an subsistierende Ideen gedacht, eine Auffassung, die vielleicht bei manchen Schülern Platos wirklich zutraf, und die durch die Ausdrucksweise Platos in einer Weise begünstigt werden mochte, dass seiner Darstellung im Interesse der Lehrmethode entgegenzutreten war — aber eine solche Auslegung, wie diejenige Natorps, dürfte wohl kaum jemals mit einigem Ansehen aufgetreten sein. Kant selber denkt von Plato ganz anders.

„Ein jeder von beiden, der Epikureismus und der Platonismus, sagt mehr, als er weiss, doch so, dass der erstere das Wissen, obzwar zum Nachtheile des Practischen, aufmuntert und befördert, der zweite zwar zum Practischen vortreffliche Principien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen [bedeutet wohl teleologischen] Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen.“ [1])

Plato vertritt ja auch in bezug auf die Fragen von dem Dasein Gottes, dem Anfang und der Begrenztheit der Welt, der Verantwortlichkeit und Unsterblichkeit den positiven, bejahenden Standpunkt, wie auch der Herr Verfasser in seiner Schrift eigentlich unbestritten lässt — in bezug auf das Dasein Gottes stösst man freilich bei Natorp auf einige bedenkliche Wendungen (vgl. S. 193) —, während Kant, gerade gestützt auf die Dialektik der reinen Vernunft, zu dem Ergebnisse kommt: „die dogmatische Lösung ist nicht etwa ungewiss, sondern unmöglich“ [2]) und: „könnte sich ein Mensch von allem Interesse [an diesen Fragen] lossagen, so würde er in einem unaufhörlichen schwankenden Zustande sein“. [3])

Hiermit ist bereits ein Anfang gemacht, um Plato aus sich selbst zu erklären. Seine Gedanken werden mit einander verwandt sein. Wenn er über alle mögliche Erfahrung hinaus Wahrheiten von solcher Tragweite annahm, so konnte er das Denken unmöglich idealistisch auffassen.

Wenden wir uns nun unmittelbar zur Prüfung der Ideenlehre, wie sie in seinen Schriften vorliegt, so darf ich wohl an meine eigene Arbeit über die Platonischen Ideen erinnern, die in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurde. [4]) Ob Herr Professor Natorp dieselbe gekannt und berücksichtigt hat, konnte ich aus seinem Buche nicht entnehmen. In jener Abhandlung gelange ich zu dem Ergebnisse, dass die Ideen drei Bedeutungen haben, die aber innerlich zusammenhängen, sie sind die logischen Begriffe der Dinge, ihre idealen Urbilder und ihre ontologischen Seinsgründe. Es konnte nun im allgemeinen nicht gar zu schwer fallen, die Idee in jeder dieser Richtungen auch im Sinne Natorps zu deuten. Ist sie der logische Begriff der Sache, von dessen Verwirklichung ihre Existenz, als die dieser bestimmten Sache, abhängt, so scheint sich diese Bedeutung nicht von der Auffassung zu entfernen, nach welcher unser Denken das Gesetz des Seins und Wesens ist. Wird nach der Idee als einem Urbilde das Ding verwirklicht, so führt dieses auf denselben Gedanken zurück. Hören wir aber, dass Gott es ist, der im Hinblick auf die Ideen die Dinge schafft, so lässt sich das ungezwungen als populärisierende Darstellung auffassen. Gott ist unser eigenes, das Sein

[1]) Kr. d. r. Vern. (»von dem Interesse der Vernunft« bei dem Widerstreite der Antinomien). — [2]) Der Antinomie der r. Vft. IV. Absch. Schluss. — [3]) Von dem Interesse der Vernunft, Schl.) — [4]) Jahrgang 1900 S. 221 f.

setzende Denken. Ist das Denken doch das Göttlichste von allem.[1]) Endlich, wenn die Idee des Guten[2]) wie eine Sonne im Geistesreiche Allem nicht nur Erkennbarkeit und Erkenntnis, sondern auch Dasein und Wirklichkeit verleiht, was könnte dieser Helios im intelligibeln Reich anders sein, als die höchste Norm und Begründung alles Denkens, die Idee des Gesetzes, die Idee der Idee. Das Verleihen des Seins an die Ideen kann ja nur den Sinn der logischen Begründung haben, der letzten radikalen Deduktion (S. 212).

Ausser dieser Deutungsfähigkeit der Platonischen Aufstellungen gibt es noch manches Andere, was dem Verfasser zu Hülfe kommt. So wird bekanntlich im *Menon* ausgeführt, dass wir das Wissen eigentlich von Haus aus besitzen; man muss nur sehen, wie man es gewissermassen aus dem Schlummer weckt. Ist das nicht die Lehre vom Ursprung der Erkenntnis und des durch sie gesetzten Seins aus uns selbst, das Kantische *a priori* (man vgl. S. 41)? Der *Phaedon* scheint ein Hauptzeuge dafür zu sein, dass Platos Idee nichts anderes zum wesentlichen Inhalte hat, als das logische Verfahren. Denn in den Denksetzungen (λόγοι) ist, nach dem 99 *E* bestimmt ausgesprochenen Grundsatz des Idealismus, die Wahrheit dessen, was ist, der ὄντα, zu ersehen (S. 129). Besonders aber kommt hier das Problem der Materie zu statten, wie es im *Timaeus* behandelt ist. Aus der Materie oder dem Urstoff baut sich die ganze Welt der Erscheinung auf. Sie wird aber als der Raum, χώρα, bezeichnet (S. 348), und sie ist aller Gestaltung, Idee, ἰδέα, bar, um jede gleich gut aufnehmen zu können (S. 349). Bedenkt man also, dass die Idee ihr Sein im Reich des Gedankens hat (S. 350), und der Raum reine Form sinnlicher Anschauung ist[3]), so ergibt sich als Schluss, dass alles Erscheinende durch unsere Gedanken in Verbindung mit unserer sinnlichen Anschauung Dasein gewinnt, und so kann der Verfasser im *Timaeus* die Erfahrungswissenschaft grundgelegt finden (S. 357) und erklären:

„Die Gesetzesbedeutung der Idee und zwar jetzt in ihrer unaufheblichen Korrelation zum problematischen Gegenstande der Erfahrung gibt den Schlüssel des Verständnisses für diese Schrift." (S. 358.)

Dieses und Ähnliches ist es, was mit einigem Schein für den Idealismus Platos vorgebracht werden kann und von dem Verfasser vorgebracht wird. Um diesen Schein zu zerstören, wollen wir die angegebenen Gründe in derselben Reihenfolge widerlegen, wie sie soeben vorgetragen wurden.

Es ist eine Hauptregel der Hermeneutik, den buchstäblichen oder nächsten und eigentlichen Sinn nach Möglichkeit festzuhalten. Unterliegt diese Regel in Anbetracht der schriftstellerischen Eigenart Platos

[1]) Vgl. S. 340 f. — [2]) Vgl. Staat, Bch. VI u. VII. — [3]) Kant, Kritik d. r. V. „Von dem Raume".

einigen Modifikationen, so darf sie doch auch bei ihm nicht ausser acht gelassen werden. Eine zweite Regel ist, dass die Auslegung einer Rede nicht einseitig sein darf, so dass sie nur auf einzelne Züge, nicht aber auf die ganze Darstellung passt. Gegen beide Regeln muss Natorp verstossen, um seine Deutung glaubhaft zu machen. Wie kann man sagen, dass Gott oder der Demiurg im Hinblick auf die Ideen schafft, wenn unter Gott nur unser Denken verstanden sein soll? Jedenfalls müsste Plato sich unabhängig von dieser Darstellung unzweideutig als Idealisten bekannt haben, ehe er so ohne die ärgste Gefahr des Missverständnisses reden konnte. Wir sagen, er musste sich vorher unzweideutig zum Idealismus bekannt haben. Denn das ist doch nicht gerade eine Auffassung der Erkenntnis und des Seins, die sich von selbst versteht. Der Unbefangene hat Mühe, sich auch nur etwas dabei zu denken. Nun gilt Kant nicht als Muster klaren Stils, aber er wusste ganz gut seinen Idealismus in Worte zu bringen. Bei Plato dagegen fehlt jede offene und bestimmte Aussprache in diesem Sinne. Und wie soll man es erklären, wenn der schaffende Gott des Plato in derselben Schrift, dem *Timaeus*, alles auf das weiseste einrichtet? Hat je ein Mensch diese Form gewählt, um zu sagen, dass die Welt nichts ist als das luftige Erzeugnis unserer armen und irrenden Gedanken? Sind wir vielleicht auch selbst mit Fleisch und Bein unser eigenes Produkt, da ja auch der Mensch die Schöpfung des Demiurgen ist? Ferner, wie kann man mit der Diotima im „Gastmahl“ (210—212) von der wunderbaren Schönheit der höchsten Idee reden, von dieser „göttlichen Schönheit“, deren Erkenntnis allein wahres Leben gibt, wenn darunter nur das Prinzip der Methode verstanden ist? Uns ist das letzte Prinzip der Erkenntnis und der Gewissheit die Evidenz, oder je nachdem der Satz des Widerspruchs. Nun komme einmal einer und rede von diesem Prinzip in den überschwänglichen Ausdrücken, wie Plato von dem Ideal aller Schönheit, man würde sehr bedenklich den Kopf über ihn schütteln. Und hat denn vielleicht je einer, der sich zum ersten Mal von dem Methodenprinzip überzeugt zu haben glaubte, dabei auch nur einen Schatten der Seligkeit empfunden, von welcher Diotima redet[1])? Der wahre Vater des Idealismus, Kant, äussert sich doch über seine affektive Wirkung sehr viel resignierter, wenn er sagt:

„Es ist überaus befremdlich, dass der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider ist,“ und: „der Empirismus der transcendental-idealisierenden Vernunft ist aller Popularität gänzlich beraubt, und, so viel Nachtheiliges wider die obersten practischen Grundsätze sie auch enthalten mag [— nach Plato soll die Erkenntnis der Idee des Guten zum notwendigsten Hausbedarf der Staatslenker gehören —], so ist doch gar nicht zu besorgen, dass sie die Grenzen der Schule

[1]) 211 *DE* — 212 *B*.

jemals überschreiten und im gemeinen Wesen ein nur einigermassen beträchtliches Ansehen und einige Gunst bei der grossen Menge erwerben werde."[1])

In die ärgste Verlegenheit gerät aber die Natorpsche Exegese bei der Erklärung der Stellen im „Staat" von der Idee des Guten und der intelligibeln Sonne. 508 *B*, *C* und *E* heisst es: wie die Sonne, der Sprössling des Guten, den das Gute als ein Analogon seiner selbst erzeugte, im sichtbaren Bereich dem Auge Sehkraft und den Dingen Sichtbarkeit verleiht, so ist die Idee des Guten selbst im intelligibeln Bereich das, was den erkannten Dingen, τοῖς γιγνωσκομένοις, nicht τοῖς νοητοῖς, die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden die Erkenntniskraft verleiht, und so schön auch beide, Erkenntnis und Wahrheit, sein mögen, so ist doch die Idee des Guten etwas Anderes, noch Schöneres. Und noch in anderer Weise ist die Sonne Abbild des wesenhaften Guten.[2]) Sie teilt dem Sichtbaren auch Werden, Wachstum und Ernährung mit (so weit es nämlich im sichtbaren Bereich ein Werden, Wachsen und Ernährtwerden gibt), ohne selbst Werden zu sein, und in gleicher Weise kommt dem, was erkannt wird (τοῖς γιγνωσκομένοις, nicht τοῖς νοητοῖς), von dem Guten nicht bloss das Erkanntwerden, sondern auch Sein und Wesenheit zu, ohne dass das Gute selbst Wesenheit ist; vielmehr ragt es über alle Wesenheit an Würde und Macht hinaus. — Wie soll denn unser Denken oder das Gesetz unseres Denkens, das Gesetz der Methode, die Sonne erzeugen, als Nachbild seiner selbst und als einen besonderen Sprössling neben allem Sein, das sich ihm dankt? Und wie kann die Existenz der Dinge noch als eine neue Wirkung dieses Gesetzes ausser der Erkenntnis und Wahrheit genannt werden, so wie die Entstehung der Naturdinge als eine neue Wirkung der Sonne angeführt wird neben der Erleuchtung des Auges und der Beleuchtung der Gegenstände? Ist es doch Prinzip des Idealismus, dass Erkennen und Sein dasselbe ist. Und wenn wir es etwa gelten lassen wollen, dass die Sonne Sprössling der Idee des Guten heissen kann, insofern sie gleich allem andern durch Idee und Denken und Erkennen gesetzt wird, wie kann denn aber die Sonne das Werden und das Wachsen und die Ernährung der Lebewesen bewirken, da das doch entsprechende Ideen und logische Gesetze ganz eigentlich und berufsmässig zu besorgen hätten?

Der Herr Verfasser ist hauptsächlich darauf bedacht, eine andere Schwierigkeit, die die Stelle birgt, zu überwinden. Von dem Guten soll Sein und Wesenheit kommen, ohne dass es selbst Wesenheit ist. Nun ist das aber gerade die Lehre des Idealismus, dass die Ideen und Denkgesetze das Sein bedeuten. Die Auskunft des Verfassers zeugt von dialektischer Gewandtheit. Die Idee des Guten, sagt er S. 189, begründet erst die andern Ideen und durch sie das Sein — Sein sagt ja nur Setzung

[1]) Kritik d. r. Vernunft, Von dem Interesse d. Vernunft. — [2]) 509 *B*, *C*.

des Denkens —; darum geht sie selbst dem Sein voran. Das Gesetz ist es, welches den Gegenstand konstituiert. Dieses Gesetz selbst, dass im Gesetz der Gegenstand zu begründen, ist somit übergegenständlich. — Wir wollen dem gegenüber nicht die Frage stellen, wie es denn komme, dass trotzdem die Idee des Guten die Sonne erzeugen soll, so gut wie anderes Sein von den besonderen Denksetzungen erzeugt wird. Wir wollen vielmehr auf eine Bemerkung zurückkommen, die wir oben im Anschluss an die hermeneutische Regel von der Einschränkung der bildlichen Auslegung gemacht haben. Wir sagten, wenn es einmal ausgemacht ist, dass Platos Meinung der Idealismus war, dann mag man immerhin auch kühne Bilder bei ihm in diesem Sinne deuten. Dem entsprechend erklärt auch der Herr Verfasser selbst S. 187, er gestehe, dass seine Auslegung von dem intelligibeln Helios gewagt erscheinen könne, wenn sie sich eben bloss auf seine Deutung und etwa die Vergleichung anderer Platonischen Schriften stützen sollte. Es sei aber die Deutung, die Plato selbst dem „hyperbolischen" Gleichnis — so nämlich glaubt der Vf. im Sinne Platos es nennen zu dürfen — auf dem Fusse folgen lasse, 509 *D* — 513 *E*, genau diese.

Hier wird nun die Sache für unseren Autor verhängnisvoll. Er kann nicht beweisen, dass die Deutung Platos für ihn ist. Der Sinn des folgenden ist ein ganz anderer, als Natorp angibt, und wenn es auch nur ein anderer sein könnte, so wäre das schon wider ihn genug. Von der Bedeutung des intelligibeln Helios ist eigentlich im folgenden gar nicht mehr die Rede. Plato vergleicht an der angeführten Stelle das Reich des Sichtbaren und des Intelligibeln, worin das körperliche und das intelligibele Licht als Erkenntnisprinzipien die Herrschaft führen, mit einer in zwei ungleiche Teile geteilten Linie; jeden dieser beiden Teile sollen wir uns dann wieder nach dem Verhältnis der ersten Teilung in zwei ungleiche Abschnitte zerlegt denken. So entstehen vier Teile. Der erste sind die Abbilder der körperlichen Gegenstände, Schatten, Spiegelbilder u. dergl., der zweite die Gegenstände selbst, der dritte die Sätze der Mathematik, der Algebra und der Geometrie, der vierte die Sätze der Metaphysik oder, wie Plato sagt, der Dialektik. An Wahrheit und Geltungswert verhält sich der erste Abschnitt zum zweiten, wie der Gegenstand der Erfahrung, *δοξαστόν*, zum Gegenstand der streng wissenschaftlichen Erkenntnis, *γνωστόν* [1]), also wie der eine Teil der ganzen fraglichen Linie zum andern. Die Eigentümlichkeit des dritten Teils ist diese. Wie die Dinge der Erscheinungswelt sich in der Sonne abschatten und im Wasser spiegeln, so bildet und zeichnet man auch hier Bilder, Figuren, zeichnet z. B. ein Viereck, eine Diagonale. Diese sind aber selbst wieder Bilder des gedachten, des geometrisch gemeinten Vierecks

[1]) 510 *A*.

und der Diagonale. Und diese Konzeptionen legt man in der mathematischen Disziplin als Hypothesis zugrunde, ohne sich eine letzte, philosophische Rechenschaft von ihnen zu geben, und leitet aus ihnen absteigend die geometrischen Sätze als Folgerungen ab. Der vierte Teil dagegen umfasst die letzten Gründe alles Seienden und enthält das, was die reine Vernunft, *αὐτὸς ὁ λόγος* [1]), mittelst der Dialektik auffasst. Hier geht man zwar auch von einer Voraussetzung aus, *ἐξ ὑποθέσεως* [2]) (nämlich von dem bedingten oder relativen Sein), aber man macht diese Voraussetzungen nicht zum höchsten Prinzip, *τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐχ ἀρχάς* [3]), sondern im buchstäblichen Sinne zum Stützpunkt oder Schwungbrett, von dem man sich aufschwingt, um durch philosophisches Denken zu den letzten Gründen zu gelangen, zum voraussetzungslosen und unbedingten Anfang, zum Urgrund des Weltalls — *ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον* [4]), *μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν* [5]); und hat man so analytisch die letzten und höchsten Gründe gefunden, so kann man von ihnen aus auch wieder synthetisch zu den Folgesätzen herabsteigen. Hier geht der Weg auf- und abwärts vom Anfang bis zum Ende durch lauter reine Begriffe, denen nichts Sinnliches beigemischt ist[6]), während auch die Mathematik noch den Begriff der körperlichen Ausdehnung verwendet, wenn sie auch von allen sinnlichen Eigenschaften des Körperlichen abstrahiert. So stellen denn die gedachten vier Teile oder Abschnitte vier Stufen der Wahrheit dar, denen vier Zustände oder Affektionen der erkennenden Seele entsprechen. Diese sind von oben nach unten geordnet: erstens *νόησις*, das reine, ganz übersinnliche Denken, zweitens *διάνοια*, das Denken mit mathematischer Anschauung (das *διανοεῖσθαι* des Aristoteles, das mit dem Tode aufhört), drittens *πίστις*, die vorher (511 *D*) genannte *δόξα*, die verständige Auffassung der einzelnen sinnenfälligen Tatsache, endlich viertens *εἰκασία*, nicht Vermutung, wie ich in der deutschen Übersetzung finde, sondern das Sinnenbild, die Einzelvorstellung. Wie der Gegenstand dieser Erkenntnisse an der Wahrheit teil hat, so sie selber an der Klarheit und Deutlichkeit (Schluss d. 6. B.).

Das ist nach meinem Dafürhalten die richtige Auslegung der Stelle.

Zu bemerken ist freilich, dass die Erkennbarkeit oder Klarheit des Objekts der Metaphysik nur an sich die höchste ist, nicht für uns, die wir nach dem Ausdrucke des Aristoteles dem, was an sich am allerklarsten ist, mit den Augen der Nachtvögel gegenüberstehen. Natorp aber missversteht die ganze Stelle, wie ich noch besonders darlegen könnte, deutet den dritten Teil der Linie nicht auf die Mathematik, sondern auf alle Wissenschaften, für die die Mathematik nur als Bild stehe, und dann ist ihm das Vierte sein voraussetzungsloses höchstes Prinzip von der Gesetzlichkeit des logischen Gesetzes, und *αὐτὸς ὁ λόγος* ist ihm das Denken dieser Gesetzlichkeit, das reine Denken (S. 187—190).

[1]) 511 *B*. — [2]) 510 *B*. — [3]) 511 *B*. — [4]) 510 *B*. — [5]) 511 *B*. — [6]) 511 *C*.

Auch die oben genannten Einzelheiten aus *Menon*, *Phaedon* und *Timaeus* können der Sache des Verfassers nicht aufhelfen. Nach dem *Menon* ist das Wissen, wie der Herr Vf. natürlich auch weiss und nicht bestreitet, Erinnerung an ein vorleibliches Leben. Wenn es im *Phaedon* heisst, man müsse zu den Gedanken, εἰς τοὺς λόγους, seine Zuflucht nehmen und durch dieselben die Wahrheit der Dinge anschauen, so steht hier der wissenschaftliche Begriff und das sicherführende und zuverlässige Denken des Verstandes im Gegensatze zu der trügerischen Wahrnehmung der Sinne. Und was endlich die Materie im *Timaeus* betrifft, so ist sie trotz Zeller und so vielen andern nicht der leere oder der mathematische Raum, sondern die Materie so ziemlich im Sinne des Aristoteles, wie auch dieser selbst sagt, und Männer wie Augustinus ohne Bedenken angenommen haben. Wir brauchen hier über diesen Punkt nichts zu sagen, da wir die Sache ausführlich in unserer schon erwähnten „Untersuchung über die Platonischen Ideen" behandelt haben.

Noch ist zum Schluss ein Wort zu sagen über die beiden letzten Kapitel des Buches mit den Überschriften „Aristoteles und Plato" und „die Aristotelische Kritik der Ideenlehre". Aristoteles hält die Platonischen Ideen für Substanzen und bekämpft sie von diesem Standpunkte. Dass das ein Irrtum ist, darin sind wir mit dem Herrn Vf. einverstanden, und es hat uns mit grosser Freude erfüllt, bei ihm das Ergebnis unserer Untersuchung bestätigt zu finden. Die Erklärung dieses freilich äusserst auffallenden Irrtums gibt er aber ganz vom Standpunkte seiner idealistischen Auffassung Platos. Aristoteles soll aus Voreingenommenheit für den Dogmatismus nicht imstande gewesen sein, den Kritizismus Platos zu verstehen, sich auch nur vorübergehend (methodisch) auf den kritischen Standpunkt zu versetzen, es gehe ihm für diese Gedankenrichtung nun einmal das Organ ab. Der Verf. betrachtet demgemäss auch den ganzen Aristotelismus, den erst Kant entthront habe, als einen Abweg. In der Aristotelischen Grundlegung der Erkenntnistheorie erblickt er ganz entsprechend eine Polemik gegen den Idealismus. In der Besprechung dieser Grundlegung (371 ff.), die vornehmlich in den Büchern der „Metaphysik" erfolgt, begegnen dem Verfasser manche Irrtümer und falsche Auslegungen der Aristotelischen Gedanken, Den Nachweis dieser unserer Behauptung wird eine Übersetzung der Metaphysik bringen, die wir in kurzem im Dürr'schen Verlag erscheinen lassen werden. Da soll auch berücksichtigt werden, was der Herr Vf. über die Aristotelische Kritik der Ideenlehre beibringt.

Dottendorf b. Bonn. **Dr. E. Rolfes.**

1. **Gedankenentwürfe,** herausgegeben, damit unbefangene philosophische Köpfe über sie nachdenken. Von Demeter Drahsler. Wien und Leipzig, J. Eisenstein & Co. 1902.
2. **Gefahren der gedanklichen Anarchie.** Von C. von Bardewieck. 2. vermehrte u. verbesserte Aufl. Berlin SW., F. Schlosser.

Der Gegensatz von Ungebundenheit des Denkens, Missbrauch der Denkfreiheit bis zum Anarchismus und Gebundenheit desselben im Sinne der Unterordnung unter klar erkannte, sichere Wahrheiten finden in den beiden vorliegenden Schriften einen geradezu typischen Ausdruck.

Ad 1. Die auch im Titel anklingende Eigentümlichkeit von Inhalt und Form der ersten Broschüre mag das Inhaltsverzeichnis veranschaulichen. Auf 89 Seiten wird behandelt:

„Die Relativität des Intellektes und unserer Welt im Vergleiche zu andern Anschauungen und Welten" (S. 8—17). „Der Zeitraum als einzige Realität" (S. 17—24). „Bemerkungen über Psychophysik" (S. 24—27). „Einiges über den Begriff Geist" (S. 27—32). „Bemerkungen zu theosophischen und spiritistischen Theorien" (S. 32—37). „Begründung der Ethik" (S. 37—51). „Einiges über unsere Lebensweise" (S. 52—58). „Ethische Aphorismen" (S. 58—63). „Die historische Religion" (S. 63—67). „Ein Vorschlag zur Vereinigung aller Ungläubigen" (S. 67—71). „Kunstbetrachtungen" (S. 71—80). „Sexuelle Philosophie" (S. 80—86). „Verschiedene Aphorismen" (S. 86—96).

Kleine Gedanken „mit möglichst wenig Ballast", „wohl auch genug solche", „die schon irgendwo aufgeschrieben sind", „wenigstens einige" „zur Anregung für grössere Gedanken" (S. 7) — sagt der Vf. von sich selbst. Man sollte „den übermütigen Theosophen" — Theologen — „ein bischen zu Leibe gehen. Denn, was die sich schon alles einbilden, ist geradezu lächerlich; das jedoch nur deswegen, weil sie meinen, die Wissenschaft könne ihnen nichts antun." Der Aberglaube halte „so ohne weiteres den ganzen Fortschritt" auf. „Man kann über diese Tatsache schon nicht mehr lachen, man muss sich vielmehr über die Kurzsichtigkeit der Gebildeten ärgern" (S. 7). Ihm selbst ist es ganz gleich, ob man sich über seine Ansichten ärgert oder sie lobt oder sie totschweigt; die Hauptsache ist ihm vielmehr, dass sie da sind, so dass ein Widerspruch für sie nach seiner Ansicht keine Bedeutung hat (S. 5). Er scheint sich überhaupt für unfehlbar zu halten; denn ohne auch nur einen ernsten Beweis zu versuchen, z. B. für die Leugnung einer immateriellen Substanz, für seine Entwickelungstheorie, präsentiert er mit einer gewissen Naivität die Gegensätze der christlichen Weltanschauung als „gewiss", „als festgestellte Tatsache", mit einem „Das wissen wir", „wir müssen einsehen", „das ist sicher," „bekanntlich" usw. als neues, wahres Evangelium dem geduldigen Leser. „Lächerlich", sagt er, und ich wende seine Worte auf ihn selbst an, „dass die Welt gerade so sein müsste, wie diese oder jene Philosophen (Kant, Schopenhauer, Du

Prel usw.) konstruiert haben, und nicht vielleicht anders" (S. 95). Die ganze Schrift macht den Eindruck von Tagebuchblättern eines Dilettanten, aber nicht einer wissenschaftlichen Arbeit. Der Vf. nahm sich überhaupt nicht die Mühe, seine „Gedankenentwürfe" im Rahmen eines organischen Ganzen zu bieten, sondern z. B. in den „Bemerkungen über Psychophysik", in „Einiges über den Begriff Geist", in den „Bemerkungen zu theosophischen und spiritistischen Theorien" wird meistens wiederholt, was in den beiden vorhergehenden Abschnitten schon gesagt worden ist, nur manchmal kürzer und deutlicher ohne „unnotwendiges, verwirrendes Wortspiel". Durch dieses Durcheinander der äusseren Anordnung und inhaltlichen Zusammensetzung, durch die besonders in den erkenntnistheoretisch-metaphysischen Erörterungen vielfach dunkle und verworrene, wiederholende und zu wenig sagende Darstellungsweise, durch die manchmal rauhe und harte, grammatisch nicht immer korrekte Sprache sich hindurchzuarbeiten, ist wirklich eine Qual. Ein Glück für den Vf., dass er der Kritik des alten Schopenhauer nicht mehr anheimfallen kann, die das „*Suaviter in modo*" sicher auch hier hätte arg vermissen lassen. Doch möge nicht unerwähnt bleiben, dass sich hier und da auch ein Körnchen Wahrheit findet, z. B. der Gedanke der Relativität von Welt und Mensch, Bemerkungen über den gesundheitlichen Verfall (S. 55 ff,), einzelne Aphorismen (S. 90 und 91) — aber alles Dinge, „die schon irgendwo aufgeschrieben sind". Auch ich schliesse mich dem Verlangen des Vf. nach intensiverer Beschäftigung mit Religionsangelegenheiten bei den Gebildeten von Herzen an — jedoch im konträren Sinne. Wenn alle jene — auch der Vf. —, die jetzt von einem veralteten, absterbenden Christentum sprechen, die sich mit einer erstaunlichen Ungeniertheit erkühnen, dasselbe durch Wiederholen alter längst widerlegter Vorwürfe, durch offenbares Verdrehen katholischer Lehren und Einrichtungen als Mythos unter den Tisch zu werfen, die jede wissenschaftliche Methode geradezu verhöhnen, indem sie eine katholische Apologetik oder Dogmatik oder Moral vielleicht nicht einmal gesehen, sicher nicht gründlich studiert und durchdacht, sondern missverstanden haben, sich wirklich ernstlich mit Religionsangelegenheiten beschäftigen wollten, dann würde mancher von ihnen sein Haupt beugen, verbrennen, was er angebetet, anbeten, was er verbrannt hat. „Hi autem quaecumque quidem ignorant, blasphemant" sagt schon der Apostel (*Iud.* 10).

Die „Weltanschauung" des Vf. ist natürlich echt „modern". Obschon der krasse Materialismus heute nicht mehr salonfähig ist, sucht man ihn im Grundprinzip dennoch festzuhalten — ohne es zugeben zu wollen —, weil seine Konsequenzen für das praktische Leben zu schön sind: Man wird „Monist" und betört so — „unbefangene philosophische Köpfe".

Materie und Bewusstsein sind zwar zwei selbständige Realitäten, aber Erscheinungsformen einer höheren, einheitlichen Totalität, des sog. Zeitraumes,

unter diesem Schlagwort „identisch". „Zeitraum oder Raumzeit" ist „etwas Abstraktes", „das Wesen alles dessen, was raumzeitliche Eigenschaften besitzt", der Raum die zeitliche Dimension, die Zeit das räumliche Fortschreiten; „beides ist unzertrennlich verbunden". Es gibt natürlich nichts ausser dem Zeitraum, sondern „Existieren heisst im Zeitraum sein". Wenn unser Gott Bewusstsein hat, so verrät das „seine raumzeitliche Abstammung", ist er „ein hypostasierter Mensch" (S. 29). „Haben jedoch die spiritistischen Phänomene etwas Wahres an sich, so muss man noch etwas hineinschieben", „einen eigenen sogenannten Seelenkörper" (S. 21). Wie unterscheiden sich aber Materie und Bewusstsein? Die gesamte Körperwelt, auch die „tote" Materie muss Bewusstsein haben; nur so lässt sich die Tatsache erklären, dass wir ihrer überhaupt bewusst werden, dass sich mit Bewusstsein begabte Wesen entwickeln konnten. Unsere Welt ist nämlich „ein Gemenge, in welchem verschiedene Einflüsse gegenseitig wirken", die nur dem Kausalgesetze, nicht den rein menschlichen Prinzipien Zweck und Fortschritt unterworfen sind. Je nach der zufälligen Art dieser Einflüsse entstanden „die tote Materie", Steine, Pflanzen, Tiere, Menschen, Sinne und Intellekt, so dass „unsere organische Welt" eine Zufälligkeit von unendlich vielen Möglichkeiten ist und keinen besonderen Vorzug hat. Das Universum wie auch wir selbst können Glieder einer anderen mit diesem nichts gemein habenden Welt sein, wie auch in uns selbst unendlich viele Welten möglich sind, „die uns zwar nichts angehen"; „der Mensch ist zugleich Stein, Pflanze und Tier. Aber auch noch vieles andere" (S. 15). „Auf jeden Fall" ist die von uns wahrgenommene Welt „von unserer Anschauung, vom Intellekte abhängig", zugleich dieser „von den Objekten"; „denn von ihnen bekam die Urzelle ihre Einwirkung, an ihnen bildete sie ihre Sinne. Wir müssen also sagen: Welten gibt es unendlich viele, und ebenso viel Anschauungen davon". Die „durch unsere armseligen fünf Sinne" wahrgenommene ist aber für uns „die einzige Realität". Die anderen können wir weder anschauen noch vorstellen. „Wir werden gewiss einmal noch etwas mehr zu sehen bekommen" (S. 15), vielleicht durch einen sechsten Sinn, dessen Entwickelung der Vf. für möglich hält (S. 11 und 29). Selbstredend ist der Intellekt nur eine Funktion der Sinne, „Vergleichen, Binden und Trennen", ihr Erkennen der Inhalt des Wissens überhaupt.

Das soll nun eine Ineinsbildung und Versöhnung von Idealismus und Empirismus sein (S. 24) — plattester Materialismus ist es — für „unbefangene philosophische Köpfe"!

„Da seht, dass Ihr tiefsinnig fasst,
Was in des Menschen Hirn nicht passt;
Für was dreingeht und nicht dreingeht,
Ein prächtig Wort zu Diensten steht" (Goethe, Faust 1. T.).

Dass auf einem solchen Fundament nur eine Ethik der erbärmlichsten Art aufgebaut werden kann — welcher Nachdenkende sollte sich darüber wundern. Sie steht „in keiner ursprünglichen und notwendigen Verbindung" „mit der Gottesidee", sondern sie ist „auf natürliche Art entstanden" und soll den Menschen „ungezwungen und natürlich seinen Weg" führen. Bei ihrer Begründung ist die Analyse des Lebens als Individuum „das einzige hier in Betracht zu Ziehende" (S. 48). Egoismus, alles von ihm und durch ihn, alles in seinem Zeichen! „Du wirst immer fest und glücklich wandeln, wenn du alles

Handeln möglichst für dein Glück, Nutzen und Genuss einrichtest" (S. 62). „Das Gute und Böse ist bestimmt durch euer Verhältnis zur Aussenwelt, nicht von einem ausserweltlichen Wesen" (S. 61). Durch das Gefühl werden sie erkannt: Gut ist das unsere Existenz Fördernde, böse das ihr Feindliche. Infolge der „Veränderungen in der Zeit" sind es nur relative Begriffe: „Das was früher gut war," kann „jetzt schlecht sein" (S. 96). „Als die Hauptsache erscheint das körperlich-sinnliche Leben, der Verstand geradezu als Hilfsmittel dazu" (S. 53), als Regulator des Geniessens, der Leidenschaften, besonders der sinnlichen, damit sie dem Leben nicht schaden. Allerdings ist es „wohl möglich, sein ganzes Leben so einzurichten, dass man verderbliche Leidenschaften nicht aufkommen lässt, doch ist das sehr schwer. Sie können doch kommen. Und wenn sie da sind, herrschen sie allein" (S. 92).

Weitere Proben aus diesen Gedankenentwürfen zu geben, möchte wohl unnütze Wegnahme von Kräften für Besseres bedeuten. Grothe hat Recht: „Der Materialismus weiss nichts, als Gott zu lästern und den Dreck zu preisen".

Ad 2. Einen wirklichen Genuss bietet die Lektüre der zweiten Abhandlung.

Angeregt durch „Wort und Schriften der Philosophen Dr. Bäumker und Dr. Ernst Commer will der Vf. die vom 19. Jahrhundert ererbte gedankliche Anarchie „unserer Generation und ihrer Wirkung auf die Jugend durch die moderne Erziehung sowie die von derselben hervorgerufenen Widersprüche im Denken und Wollen, im Fühlen und Handeln der Jugend, welche wiederum die gedankliche Anarchie in der neuen Generation erzeugt", darlegen. Nachdem in der Einleitung (S. 1—7) darauf hingewiesen, dass in dem noch unbeendeten Prozess der philosophischen Entwicklung der Menschheit heute sich ein Aufleben in unmittelbarer und mittelbarer Anlehnung an das klassische Altertum bemerkbar macht, eine Wiedergeburt im Sinne der Rückkehr zu uralter Wahrheit, ein Aufleben der Scholastik, kennzeichnet von Bardewieck im 1. Teil (S. 8—28) Wesen und Ursprung der gedanklichen Anarchie. Die Ursache der anarchistischen Untaten des 19. Jahrhunderts, „die in einer Persönlichkeit das ganze Volk, dessen Spitze sie war, in Schmerz tauchen", findet er „im Gefühle und Drange unbeschränkter Individualität". Diese Tatsache muss man „wenigstens bei den Führern" auf Ideen zurückführen, denen zufolge die Gattung eine Fiktion, eine willkürliche Zusammenfassung der abstrahierenden Menschenvernunft ist, wahrhaft real nur der Einzelne innerhalb der menschlichen Gattung, also das Individuum. Vollständige Enthaltungsfreiheit der Persönlichkeit als höchster Zweck der Geschichte und als tiefster Sinn menschlichen Zusammenlebens folgt als praktische Konsequenz, der gedankliche Anarchismus wird zum politischen. Auf den durch Kant bewirkten Niedergang der Metaphysik ergab sich ein ungeahnter Aufschwung der Naturwissenschaft, eine Vergötterung derselben, so dass man „auch auf anderen Gebieten alles von diesem Wissen" erwartete, „was der Menschheit von nöten". Aus dem permanenten Hin- und Herschwanken zwischen Materialismus und Spiritismus ging endlich das Ich „als einzige Gewissheit, als positiver Wahrheitsgehalt", „als absolutes Zentrum" hervor, „zu dem Alles bezogen wird" mit dem angeblichen Recht „schrankenloser Ausbreitung".

Im zweiten Teil (S. 29—51) wird dann zunächst die Verbreitung der gedanklichen Anarchie auf die Erziehung zurückgeführt, gezeigt, wie im Gegensatz zum Religionslehrer der naturwissenschaftliche Lehrer den Schülern das unendliche, ewige Sternenmeer als den einzig möglichen Himmel predigt, „der das substantielle, stoffliche, unendliche Dasein an sich ist" und für den Himmel der Offenbarung keinen Platz mehr lässt. Vertrauen, Autoritätsglaube, Wahrheitssinn, geistige Harmonie werden so dem Kinde geraubt, die Vorbedingungen wahrer Charakterbildung. Aber die Lehre von der Unendlichkeit der Materie beruht auf einem Fehlschluss (S. 38 f.), nämlich dem, dass da, wo die Grenze unbekannt sei, eine solche überhaupt nicht vorhanden sein könne. „Im absoluten Raume haben beide buchstäblich Platz, nämlich der Jenseits-Himmel und der Diesseits-Himmel" (S. 44).

Die klassische Sprache, die auf klare Vernunfterkenntnis festgestützte Überzeugungstreue, der scharfe und durchdringende Blick in das Leben der Gegenwart verleihen dem Schriftchen einen besonderen Wert. Nur hätte ich gewünscht, dass der Vf. auch die anderen Faktoren der Verbreitung gedanklicher Anarchie herangezogen hätte, da man doch wohl nicht allein die Erziehung für dieselbe verantwortlich machen kann (man vgl. Hettingers Apologie I. Bd. 1. Vortrag). Dass das diesseitige Leben auf unserem Planeten dem Menschen keinen Abschluss bieten kann, sondern seine notwendige Ergänzung in einem Jenseits finden muss, war stets die Überzeugung der Menschheit, ist gewissermassen der ihr mitgegebene natürliche Idealismus. Wieder wachrufen will ihn der Vf. in der Brust Tausender, die im Materialismus, im Monismus versunken sind. Man sieht es, er beherrscht seinen Gegenstand, er steht über der Sache und man folgt ihm willig. Die Broschüre, deren Inhalt schon auf dem Umschlag sinnreich angedeutet ist, verdient die weiteste Verbreitung. Unseren verehrten Fachgenossen möchten wir sie als Vorlage zu Vorträgen vor einem grösseren Zuhörerkreis empfehlen, allen, denen der moderne Zeitgeist Wunden geschlagen hat, zurufen: „Nimm und lies"!

Münster i. W. **Dr. Joh. Baron.**

Die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele, nachgewiesen auf dem sinnlichen Gebiete von Dr. theol. et phil. Lor. Haas. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. 1903. 156 S. in klein 8. ℳ 2,50.

Ganz richtig sagt Vf. in seinem Vorwort: „Die vorliegende Abhandlung . . . scheint mir geeignet, eine Lücke in der psychologischen Literatur auszufüllen." Es genügt ja allerdings zu einem guten Beweise für die Immaterialität der menschlichen Seele, deren Geistestätigkeit zu betrachten, wie dies in den meisten Lehrbüchern der Philosophie geschieht, und etwa das Argument aus der Immaterialität des Verstandes (*ratione*

obiecti adaequati) oder aus der Willensfreiheit zunehmen, da ja diese Vermögen in der Seele ihren Sitz haben und diese mithin als immaterielles Subjekt voraussetzen. Allein kräftiger — und wir möchten sagen versöhnender für die Gegner — wird der Beweis, wenn auch die vegetative, besonders aber die sensitive Tätigkeit der Seele betrachtet und daraus gezeigt wird, dass dieselben schon eine immaterielle Substantialität der menschlichen Seele anzeigen oder als notwendig voraussetzen. Vf. geht nun von der Einfachheit der menschlichen Seele aus, der wir eine dreifache Tätigkeit zuschreiben:

„eine vegetative, sensitive und intellektuelle. Erst bei der dritten zeigt sich ihre geistige Wesenheit ganz. Wegen ihrer geistigen Wesenheit ist sie ein einfaches Wesen. Sie ist daher in keiner Weise so teilbar, dass in der Wirklichkeit ein Teil von ihr für sich abgesondert und für sich allein in Tätigkeit treten kann" (S. 2).

Um den Beweis zu liefern auf dem sensitiven Gebiet, hat Vf. das Material grösstenteils Autoren entnommen, die nicht seinen Standpunkt teilen. Darin liegt ein doppelter Vorteil:

„Es kann mir niemand falsche Beobachtung und ebensowenig unrichtige Fassung der Tatsachen vorwerfen. Höchstens könnte man mir die Unterlassung einer Nachprüfung vorhalten. Zu einer solchen fehlten mir die Mittel ... Zweifelhafte Fälle sind als solche gekennzeichnet" (S. III).

Wenn nun auch in der „Anordnung eine gewisse Ungleichmässigkeit" vorhanden ist (die ersten Abschnitte sind bedeutend mehr ausgearbeitet und ausgedehnter als die letzten), kann man den Vf. wohl entschuldigen durch Erwägung der Schwierigkeiten auf diesem Gebiete und der noch unvollständigen Erforschung einzelner Arten psychologischer Fakta. Die Kraft des Beweises soll also nicht nur auf die einzelnen Punkte für sich genommen beschränkt werden, sondern sich auf die Gesamtsumme der betrachteten Tatsachen erstrecken; wir geben deshalb dem Vf. recht, wenn er sagt, dass

„manche der verwerteten Einzelerscheinungen für sich keine hinreichende Beweiskraft haben. Aber sie dienen zur Vervollständigung des Gesamtbildes; .. und diese Zugehörigkeit lässt ihnen die Beweiskraft nicht gänzlich aberkennen" (S. IV).

In der längeren Einleitung (S. 1—12) gibt Vf. seinen Zweck zu erkennen und stellt sein Argument im allgemeinen auf, indem er sagt:

„Auch die niederen Funktionen der menschlichen Seele sind naturgemäss von ihrer geistigen Natur beeinflusst und weisen keine volle Gleichwesentlichkeit mit den Funktionen der sonstigen in der Schöpfung waltenden vegetativen und sensitiven Kräfte auf" (S. 2).

Nachdem er dann kurz darauf hingewiesen, dass die vegetative Tätigkeit im Menschen höhere Ziele verfolgt: „die Ausbildung von Organen, welche der höheren, der sensitiven und der intellektuellen Tätigkeit zu dienen haben" (S. 2) und mithin schon „eine Beziehung zur

geistigen Tätigkeit hat, also im gewissen Sinne Geistiges in sich schliesst" (ebd.), wie aus der von den Tiergattungen ganz verschiedenen Organbildung ersichtlich ist, geht er zur sensitiven Tätigkeit über, die das Material liefert für die geistige, und somit schon deutlich auf die geistige Natur der Seele hinweist. Noch mehr: „In der sensitiven Tätigkeit ist die intellektuelle angebahnt, die erstere arbeitet der letzteren vor", da ja der Mensch seinen Erkenntnisgegenstand nicht schafft, sondern sein Objekt in den Dingen vorfindet und durch die Sinne in sich aufnimmt: *omnis cognitio nostra incipit a sensibus,* wie ganz richtig gegen den idealistischen Rationalismus gelehrt wird. Nimmt man nun diese Tatsache als Obersatz, so verhilft uns das Axiom: *Operari sequitur esse* zu dem logisch richtigen Schluss: mithin muss die menschliche Seele mehr als eine rein materielle Substantialität haben, sie muss von geistiger Wesenheit sein, was sich also „nicht erst in ihrer geistigen Tätigkeit, sondern schon in ihrer sinnlichen . . . offenbart" (S. 8).

Am Schlusse der allgemeinen Einleitung spricht Vf. seine Absicht und den Zweck der Abhandlung aus, wie folgt:

„Ich möchte daher den Versuch machen, die Beweise für die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele, die sich auf dem sinnlichen Gebiete ergeben, zusammenzustellen. Sie sollen nicht ein Ersatz der auf dem geistigen Gebiete geschöpften sein, sondern eine Ueberleitung, eine Ergänzung zu diesen. Festzuhalten ist jedenfalls unter allen Umständen daran, dass die menschliche Seele bei keiner ihrer Tätigkeiten ihre innerste, wahre Natur verleugnen kann, dass aber die zu tage tretenden Spuren ihrer Geistigkeit naturgemäss Gradunterschiede zeigen. Angedeutet findet sich dieses Verhältnis beim hl. Thomas v. Aquin *(in lib. II. de an.* lect. 13*)*: »Vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur«" (S. 11).

Im 2. Abschnitt stellt Vf. den Satz auf:

„Die Erscheinungen auf dem Gebiete der sensitiven Tätigkeit im Menschen lassen sich nicht erklären ohne die Annahme eines einheitlichen Prinzipes, das nicht rein materiell oder organisch sein kann, und beweisen somit die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele, welche deren einheitliches Prinzip ist."

Um dies zu beweisen, erwägt Vf. die Abstraktionen der Sinne, die in einem gegebenen Gegenstand nur ihr spezifisches Objekt betrachten; ferner dass der Mensch vermittels seines Bewusstseins den empfangenen Eindruck auf den wirkenden Gegenstand überträgt:

„Berühre ich z. B. ein kaltes Eisen, so habe ich die Empfindung ‚kalt'; indem ich aber davon absehe, dass in mir, wenn ich mich sozusagen als kalt empfinde oder befinde, jedenfalls auch etwas vorgeht, nenne ich das Eisen kalt und schreibe ihm den Zustand und die Wirkung zu" (S. 14).

Aus dieser sinnlichen Erkenntnis oder Empfindung ersieht man schon den Unterschied zwischen Mensch und Tier: der Mensch kann die Ursache der Empfindung erkennen, das Tier unterscheidet nicht zwischen wahrer und falscher Ursache derselben; der Mensch kann den Empfindungen

widerstehen, selbige an jeder folgenden Wirkung hindern, das Tier nicht. Der Beweis gewinnt an Kraft durch Erwägung der Tatsache, dass die sinnliche Tätigkeit stets als ein „vollständiges Ganzes" auftritt, wenngleich die leiblichen Organe verschieden und abwechselnd benützt werden; so sind dann „die Empfindungen nicht von der empfindenden Seele aus, sondern von den Organen aus differenziert . . ." (S. 19). Dieses eine Prinzip der bewussten sinnlichen Tätigkeiten „können wir nicht mehr auf die gleiche Stufe mit den rein körperlichen Dingen stellen. Seine Vollkommenheit . . . liegt in der Wesenheit selbst . . . Es kommt ihm die Unabhängigkeit von der Materie in dem Sinne zu, dass es zwar nicht ohne Materie wirken kann, dass es aber nicht von der Materie beherrscht wird, sondern selbst die Materie beherrscht" (S. 25 f.). Die Abstraktionen, Zusammenstellungen, Erinnerungen — trotz des Stoffwechsels der Hirnpartien sind ein neuer Beweis für die aufgestellte These (S. 28—34).

„Der Erweis der Freiheit überhaupt, insbesondere aber der Erweis der Freiheit bereits auf dem sensitiven Gebiete ist ein sicherer Anhaltspunkt einmal für die Substantialität der Seele, und zweitens für ihre wesentliche Verschiedenheit von den materiellen Substanzen, in denen und zwischen denen durchgängig das Gesetz der Notwendigkeit herrscht" (S. 37).

Um diesen Satz, den er im 3. Abschnitt behandelt, darzutun, erwägt Vf. die Neubildungen auf dem psychischen Gebiete, zu denen die *causa efficiens* nicht in dem ‚Materiale an sich' liegt; die Konzentrierung der sinnlichen Tätigkeit auf einen Sinn mit möglichster Ausschliessung der Tätigkeit anderer Fähigkeiten, ja sogar auf einen Teil des Sinnes mit Ausschliessung der anderen zu dem nämlichen Sinne gehörenden Objekte; die Möglichkeit, nach Belieben die Nerven wiederanzuspannen, die doch weder aus sich selbst, noch auch immer von aussen angeregt werden, da oft von aussen stets der gleiche Reiz ausgeübt wird; die Tatsache endlich, dass „die Auffassung gewisser Gebilde nicht von den Gebilden selbst, sondern vom auffassenden Subjekte abhängt". Diese und ähnliche Erscheinungen führen berechtigterweise zu der Frage: „Wie ist überhaupt ohne substantielle immaterielle Seele die aktive, willkürliche Aufmerksamkeit zu erklären?" (S. 67) und zu dem Schlusse, dass die immaterielle Substantialität der Seele auf dem sinnlichen Gebiete sich kundgibt durch die sogenannten Willensimpulse, freie Akte, die vom Willen gesetzt oder erhalten werden.

In den folgenden kürzeren Abschnitten betrachtet Vf. die Wesenheit der Empfindung, die „in letzter Instanz in der Seele vor sich geht", und einen immateriellen Träger voraussetzt, weil die freie Handlung des Menschen in ihr sich zeigt; die Lokalisation und Objektivierung, die eine selbsttätige und selbständige Handlungsweise voraussetzen, Irrungen erleiden, was in einem rein materiellen, naturnotwendigen Prozess nicht

möglich ist; die Assoziation der Vorstellungen, wobei stets eine Vergleichung mit anderen Vorstellungen vorliegt, und die beliebig gehemmt oder willkürlich aneinander gereiht werden können; die Sinnestäuschungen, welche dartun, dass im Menschen ein Träger der Sinnestätigkeit ist, der nicht aus rein mechanischen, materiellen Kräften besteht, denn „diese würden stets mit Notwendigkeit entsprechend der Einwirkung angeregt, und ihre Fortwirkung wäre eine eindeutig notwendige und dem mechanischen Verhältnisse entsprechend genau bestimmte. . . . Es gäbe keine Sinnestäuschungen“ (S. 130).

In wenigen Seiten wird dann noch hingewiesen auf Gedächtnis und Erinnerung, auf Unabhängigkeit des Formensinnes vom sinnlichen Eindruck, auf Empfindung und geistige Tätigkeit, auf Begriff, Seelenblindheit, Beherrschung der niederen Triebe, auf Schlaf und Somnambulismus, wo immer die freie Herrschaft des Willens über den Leib und die Sinne des Menschen erkenntlich ist. Der Wille ist eben eine Fähigkeit, die ein immaterielles Subjekt voraussetzt und den Schluss rechtfertigt: Folglich ist im Menschen eine immaterielle, substantielle Seele.

Dieser Inhaltsangabe gemäss werden alle Freunde der Psychologie mit uns sagen, Vf. habe durch die Zusammenstellung der vielfältigen Tatsachen auf dem Gebiete der Sensationen eine schwierige, aber lohnende Arbeit vollbracht. Nur möchte man an einigen Stellen etwas mehr Klarheit und mitunter kräftigeren Hinweis auf die beabsichtigte Schlussfolgerung der Immaterialität sehen. So z. B. ist gleich anfangs die Frage berührt, ob die Vermögen der Seele von der Seele selbst und unter sich reell — wenngleich *a parte rei* unzertrennlich — verschieden sind oder nicht; unter der etwas dunklen Ausführung leidet auch die Feststellung der Einfachheit unserer Seele und tritt nicht deutlich und bestimmt genug hervor (vgl. S. 1 und 2).

Auf S. 20 u. ff. erklärt Vf. die Vergleichung der verschiedenen *obiecta propria* der einzelnen Sinne, wie folgt: „in dem ‚Ich‘ (ein an und für sich arg dunkler und viel umfassender Begriff!) sind beide (d. h. weiss und süss) ohne weiteres vereint und durch das Gedächtnis auf denselben Gegenstand bezogen.“ Es folgt dann eine entschiedene Stellungnahme gegen die aristotelisch-scholastische Psychologie, dadurch, dass der *sensus communis,* „der die Tätigkeit in den fünf Sinnen auf einander bezieht und eint“, geleugnet wird. Allein die gebrachten Beweise scheinen uns nicht ganz stichhaltig. Die im 4. Abschnitt aufgezählten Fakta zum Beweise, dass ein Unterschied bestehe zwischen Tier und Mensch, lassen nicht genug erkennen, wie aus der Empfindung als solcher die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele folge; diese scheint als *aliunde probata* bloss zur besseren Erklärung beizutragen.

Hünfeld. **Nik. Stehle O. M. I.**

Die Moral des Klemens von Alexandrien. Von Dr. W. Capitaine. Paderborn, F. Schöningh. 1903. VI, 372 S. *M.* 7.

„Klemens von Alexandrien ist neben Tertullian unter den Vätern der ersten drei Jahrhunderte der bedeutendste Ethiker und der erste, durch welchen die Ethik eine prinzipiell durchgeführte Behandlung erfährt; man kann ihn den ersten wissenschaftlichen Ethiker der Kirche und in dem genannten Zeitraum den einzigen nennen.“ [1])

Es ist demnach nicht zu verwundern, wenn der Ethik des berühmten Alexandriners des öfteren besondere Monographien gewidmet wurden. Abgesehen von älteren Werken (Reinkens, Winter, Cognat, Courdaveaux, Basilake u. A.) fand sie jüngst einen Bearbeiter in K. Ernesti [2]). Als neueste Darstellung liegt nun die Schrift von Capitaine vor, welche, wie Ernestis Werk, als Ergänzungsheft des „Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie“ erschien. Die beiden Schriften gleichen sich so ziemlich an Umfang der Darstellung, trotz des Unterschiedes der Seitenzahlen (Ernesti hat VIII u. 174, Capitaine VI u. 372 S.), da bei Capitaine die griechischen Zitate, mitunter auch die anderweitigen Anmerkungen die Hälfte des Raumes einnehmen. Im übrigen herrscht zwischen den beiden Arbeiten eine bedeutende Verschiedenheit. Capitaine berücksichtigt durchgängig die Ansichten der neueren Dogmenhistoriker (Harnack, Dorner, Bigg); er betrachtet die Lehre des Klemens im Zusammenhange mit den Meinungen der übrigen zeitgenössischen Kirchenschriftsteller, namentlich Origenes und Tertullian, er geht zurück auf die Quellen des Klemens und zeigt sein Abhängigkeitsverhältnis von den heidnischen Philosophen und dem jüdischen Platonismus (Philo); bei Ernesti fehlt jeder derartige Hinweis. Ebenso gelangt bei Capitaine die natürliche Ethik mehr zu ihrem Recht als bei Ernesti, welcher mehr die Elemente darstellt, welche die christliche Offenbarung der Ethik zugeführt hat. Capitaine verschmäht es auch nicht, gelegentlich polemisch vorzugehen, und man kann ihm das nicht verdenken, wenn man sieht, wie protestantische Dogmenhistoriker zwischen der kirchlichen Lehre und den Aussagen der Väter absichtlich Differenzen konstruieren.

Nach Vorausschickung einer recht lesenswerten Einleitung über die alexandrinische Schule, Zeit, Lebensumstände und Werke des Klemens (S. 1—65) bespricht der Verfasser zunächst die allgemeinen sittlichen Anschauungen desselben. Gott steht im Mittelpunkt dieses ethischen Systems; er ist uns schlechthin alles: Schöpfer, Lehrer und Seligkeit. Wir sind nach seinem Ebenbilde gemacht, und unser höchstes Ziel besteht in seiner Nachahmung; je mehr wir ihm ähnlich werden, desto vollkommener sind wir. Alles, was uns der Gottähnlichkeit näher bringt, ist naturgemäss gut, alles Entgegenstehende böse und des Menschen

[1]) Winter, Die Ethik des Klemens von Alexandrien. Leipzig 1882. S. 16. — [2]) Die Ethik des T. Fl. Klemens von Alexandrien. Paderborn, Schöningh. 1900; besprochen in dieser Zeitschrift, XIV (1901), 3. Heft, S. 333.

unwürdig. Der freie Wille ermöglicht es uns, nach diesem Ziele zu streben, die Vernunft und das eingeborene Wort Gottes (der Logos) zeigen uns den Weg, Gott hilft durch seine Gnade. Das Christentum ist die Religion der Liebe.

Die eigentliche Ethik des Klemens fasst Capitaine in folgende Abschnitte zusammen:

1. Der Mensch und seine sittlichen Anlagen. Alle Menschen sind von Natur aus gleich. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; in letzterer sind zwei Teile zu unterscheiden: die vernünftige und die unvernünftige Seele; doch ist dieser Unterschied kein reeller. Die Seele hat zwei Vermögen, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen, welche sie befähigen, Gott ähnlich zu werden. Erste Forderung der Sittlichkeit ist ein vernunftgemässes Leben durch mässigen Gebrauch der irdischen Dinge, die an und für sich gut sind und von Gott kommen. Mit dem Tode hört die Tätigkeit des Menschen sowie die Verdienstlichkeit seiner Werke auf; doch hoffen wir auf eine Auferstehung.

2. Des Menschen Ziel und die dementsprechende sittliche Entwickelung. Der Dienst Gottes ist das irdische, die Glückseligkeit das ewige Ziel, die Tugend ist nur Mittel, nicht Selbstzweck. Zwischen Gut und Bös liegen indifferente Dinge und Handlungen. Zu seinem Endziel wird der Mensch erzogen durch die Philosophie, die hl. Schrift und die Kirche.

3. Die äussere Norm und die Mittel des sittlich-guten Handelns: Gesetz, Gewissen, Freiheit, Gnade. Gott hat uns als äussere Norm das Naturgesetz gegeben und dasselbe durch positive, göttliche und menschliche Gesetze ergänzt. Das positiv göttliche zerfällt in das alttestamentliche und das neutestamentliche; das erstere hat auch Gott zum Urheber (gegen die Gnostiker) und ist eine Vorstufe zum Christentum. Das Gewissen ist der Richter unserer Handlungen. Auf die Willensfreiheit legt Klemens grosses Gewicht (S. 242 ff.); nur die freiwilligen Handlungen und Affekte sind wahrhaft menschliche. Wahre Tugend ist ohne Gnade nicht möglich; es ist aber ein Irrtum, wenn man Klemens die Ansicht zuschreibt, die Werke der Heiden seien sündhaft.

4. Handelsmotive und Vollkommenheitsgrade. Zu einem guten Werke gehört, dass es aus einem sittlich guten Motive hervorgehe; als solche kommen in Betracht: die Furcht (jedoch nur die kindliche) und die Hoffnung; das vollkommenste Motiv aber ist die Liebe. In der christlichen Vollkommenheit gibt es zwei Grade, den der Pistiker und den der Gnostiker, die aber nicht in schroffem Gegensatze stehen, wie oft behauptet wird. Bild des Gnostikers, seine Apathie und Sündenlosigkeit.

5. Die Lehre von der Sünde, Sündenvergebung und den Sakramenten. Neben der Erbsünde gibt es noch wirkliche Sünden, Handlungen, durch die man bewussterweise in Gegensatz zu Gott tritt. Klemens unterscheidet leichte und schwere Sünden. Gott ist wegen unserer Sünden Mensch geworden. Der Sünder muss sich bekehren, seine Fehler bereuen und in den Sakramenten der Taufe und der Busse Vergebung suchen. Die übrigen Sakramente sind Heilsmittel gegen die Sünde.

6. Die Lehre von der Tugend. Die Tugend ist „eine durch die Vernunft bewirkte harmonische Disposition der Seele, die in der ganzen Lebensweise zur Erscheinung kommt“ (S. 329). Es gibt erworbene und eingegossene

Tugenden. Die Haupttugend ist die Klugheit. Die übrigen sind: Weisheit, Gerechtigkeit, Gottesliebe, Frömmigkeit, Selbstliebe, Nächstenliebe, Mässigung, Keuschheit, Starkmut. Interessant sind die Ausführungen über den Kommunismus und die Beurteilung der Ehe bei Klemens.

Wie aus dieser Inhaltsangabe ersichtlich ist, werden die meisten Fragen der Ethik berührt, und die Lösung, die Klemens einer jeden gibt, verdient Beachtung. Einzelne Irrtümer und Inkorrektheiten laufen dabei mit unter; „auch unser Klemens hat manchen Irrtum und manche Ungenauigkeit, trotzdem muss man sich hüten, auf Irrtümer und Häresien bei ihm jagen zu wollen“ (Capitaine S. 61). Wenn Harnack auf die Frage: Entspricht das Christentum des Klemens dem Evangelium? antwortet: „Man wird diese Frage nur bedingt bejahen dürfen; denn die Gefahr der Verweltlichung ist offenbar“ (Dogmengeschichte, 2. Aufl. I. 556), so wird den unparteiischen Leser die Lektüre des vorliegenden Buches eines besseren überzeugen.

Hünfeld. **J. Pietsch O. M. I.**

Lactance. Etude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin. Par René Pichon, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, prof. au lycée Condorcet, doct. ès lettres. Paris, Hachette et Cie. 1901. 10 *Fr.*

Das Werk Pichons über Lactantius kommt hier zwar spät zur Anzeige, aber nicht verspätet. Wie man es bei den Franzosen gewohnt ist, behandelt er seinen Gegenstand in klarer und selbst bei den eingehenderen philosophischen Partien in interessanter Weise. Pichon hält dafür, dass Lactantius ein Afrikaner und ursprünglich ein Heide war. Beides erhebt sich wohl nicht über eine Vermutung. Aus dem laienhaften Charakter seiner Schriften gehe hervor, dass er keine lange christliche Schulung durchgemacht habe (p. 4). Allein, wie P. wiederholt mit Recht hervorhebt, schreibt L. für gebildete Heiden, und bei diesen wäre sein Unterfangen, sie für das Christentum zu gewinnen, wohl ein verfehltes gewesen, wenn er so rein theologisch wie etwa Tertullian oder Cyprian vorgegangen wäre; diese setzen die Wahrheit des Christentums eben voraus.

Die sogen. dualistischen Zusätze in den Institutionen (II, 8; VII, 5) hält P. für ächt, und seine Beweise verdienen die höchste Beachtung (p. 5 sqq.) Wie die Gegner selber zugeben, ist der Stil ganz der des Lactantius. Dualistische Anschauungen aber über das Gute und das Böse finden sich wiederholt bei ihm, wenn auch nicht so schroff wie an den zitierten Stellen. L. habe sich nicht theologisch genau ausgedrückt, und das sei vor dem Konzil von Nicäa auch nicht so schlimm gewesen; nach diesem jedoch hätten die Theologen eine präzisere Sprache verlangt, und daher habe man die verfänglichen Stellen unterdrückt. Der Urheber

dessen sei Lucifer von Cagliari gewesen. Aus dessen Abneigung gegen den Kaiser Konstantius erkläre es sich auch, weshalb gerade in jenen Handschriften, welche die dualistischen Zusätze nicht enthielten, auch die Anrede an den Kaiser Konstantin, den Vater des verhassten Häretikers, sich nicht vorfänden (p. 25; 28).

Nun betrachtet P. den L. als christlichen Philosophen. Er zeigt seine Abhängigkeit von den lateinischen Apologeten — die griechischen scheint er nicht zu kennen: dem Minucius verdankt er die Gedanken einer Verbindung der Philosophie mit der Religion; dem Tertullian die Beweise für den Angriff auf den bestehenden heidnischen Kult; dem Cyprian die Bibeltexte; dem Arnobius den Geschmack an höheren philosophischen Problemen (p. 55).

Das erste Werk des L. *De opificio Dei* ist seiner Methode nach ganz philosophisch, seinem Inhalt nach ganz profan, nur wenige furchtsame Anspielungen an das Christentum finden sich dort. Das ganze Buch scheint bestimmt zu sein, die Epikureer und ihre pessimistische Auffassung des menschlichen Lebens zu bekämpfen, dessen Bestimmung man nicht kenne. (p. 58 sqq.) Träfe das zu, dann wäre der Mensch dem Hochmut und harten Egoismus verfallen (p. 63). L. hat das Verdienst, den Organismus des menschlichen Leibes zum ersten Male nach seiner ästhetischen und praktischen Seite gewürdigt zu haben; allein in der Zweckbestimmung der einzelnen Organe geht er zu weit, und mit Recht bemerkt P., wenn nötig, hätte L. gute Gründe auch für eine andere Bestimmung derselben gefunden (p. 67 sq.). — Uebrigens ist es gerade das Werk *De opificio Dei*, das zur Vorsicht in der Beurteilung des Theologen L. mahnt. Die Grundgedanken dieses Werkes finden sich in den „Institutionen“ an zahlreichen Stellen, ein Beweis dafür, dass L. in seinen Schriften seine theologischen Ansichten, offenbar mit Rücksicht auf seine Leser, absichtlich zurücktreten lässt.

In den „Institutionen“ bekämpft L. zunächst den griechisch-römischen Polytheismus. Er entwickelt dabei weniger aggressive Kraft als Tertullian oder Arnobius, allein das ist sein Verdienst, dass er es versteht, aus dem Gedankenkreis der gebildeten Heiden selber heraus die Torheit und Immoralität des Heidentums darzulegen (p. 73; 75; 77).

L. ist zwar mehr Philosoph als Theologe; würde man aber bei ihm ein profundes philosophisches System suchen, ginge man fehl; dies liegt auch nicht im Plane des L.; er will nur zeigen, dass die philosophischen Doktrinen allein nicht genügen, um den Menschen zu befriedigen. So entschieden er von den beiden hauptsächlichsten Schulen seiner Zeit, dem Epikureismus und Stoizismus, den ersteren bekämpft, lässt er doch auch den Grundgedanken desselben, das Streben nach Glückseligkeit, gelten und hält dafür, dass auch das Streben der Stoiker nach Tugend nicht das höchste Ziel des Menschen sein könne, vielmehr

bestehe dieses darin, mittels der Tugendübung das höchste, ewige Gut, Gott zu erreichen. „Seine Metaphysik ist ein Eklektismus, beherrscht von der Religion“ (p. 101).

Eine der originellsten Partien in den „Institutionen“ ist die Polemik gegen Platos Kommunismus. Der gemeinsame Besitz der Güter ginge noch an, jener der Frauen und Kinder aber wäre eine Bestialität. Das wäre eine Zerstörung der Ehe und eine Gleichstellung des Menschen mit dem Tiere. Diese „Ideen des L. sind ebenso römisch wie modern“ und er zeigt, „dass die soziale Frage vor allem eine Frage der Moral ist“ (p. 106).

Das philosophische Hauptverdienst sieht P. darin, dass L. zum ersten Male im Occident die Philosophie mit der Theologie verbunden habe. Ohne ihn, meint P., hätte Ambrosius seine systematische Moral, Augustin seine philosophisch-theologischen Werke nicht geschrieben (p. 456). Allein es wird wohl sehr schwer sein, diesen Zusammenhang nachzuweisen. Ambrosius und Augustin brachten von Haus aus eine Bildung mit, die sie befähigte, auch ohne L. ihre Werke zu schreiben.

Als Theologe spielte L. nie eine grosse Rolle. Bedenkt man, dass er zunächst für gebildete Heiden schrieb, dann ist es wohl begreiflich, wenn er den übernatürlichen Charakter des Christentums wenig hervortreten lässt. Seine Logoslehre macht keineswegs den Eindruck, als ob ihm dieses Mysterium nicht recht klar gewesen wäre, vielmehr scheint er sich mit Rücksicht auf sein Publikum eine weise Beschränkung auferlegt zu haben. Wie wenig er das Prädikat einer mittelmässigen Theologie verdient, beweist seine Inkarnationslehre, in der er in gründlicher und origineller Weise seinen vornehmen Lesern zeigt, weshalb die Armut und das Elend Christi nicht ein Argument gegen, sondern für die Gottheit Christi sei (p. 125 sq.). Seine verständnisvolle Benutzung der hl. Schrift erhebt ihn vielfach über die unangebrachte oder allegorische Exegese anderer Kirchenschriftsteller (p. 123).

In der Geschichte der Moral verdient L. einen ganz hervorragenden Platz, insofern er als der erste eingehendst das Gute der philosophischen Ethik anerkennt, ihre notwendige Ergänzung aber durch das Christentum nachweist. Dass er jedoch als der erste unter den Christen eine wissenschaftliche Moral schaffen will (p. 131), möchten wir nicht unterschreiben. Schon bei Klemens Romanus und Ignatius findet sich *in nuce* das ganze System der christlichen Moral, ohne dass es freilich diesen Männern darum zu tun gewesen wäre, ihre Gedanken systematisch darzustellen.

Wiewohl L. in seiner *Epitome* so ziemlich die gleichen Fragen behandelt, wie in den „Institutionen“, meint P. doch, das *opusculum* sei mehr für Christen als für Heiden verfasst. Die von Hieronymus gepriesene Schrift *De ira Dei* behandelt gewiss eine reiche Zahl theologischer und vor allem moralischer Fragen und löst sie in zusagender

Weise. Auch P. scheint das *opus* liebgewonnen zu haben und vergleicht es mit Bossuets berühmter Rede: „*La bonté et la rigueur de Dieu*“ (p. 171). Gleichwohl sagt es einem christlichen Gemüt nicht so recht zu, ständig über die *ira Dei* reden zu hören, nachdem die Weisheit und Güte Gottes, oder, wie L. es in den „Institutionen“ so häufig tut, Gott als das *summum bonum* hinreichen würden, in gründlicher und zusagender Weise all die Themata zu beleuchten, die L. hier vorführt.

Einen grossen Teil seines Werkes widmet P. dem Schriftsteller L. Er rechnet es ihm als ein bedeutendes Verdienst an, dass er ein klassisches, ciceronianisches Latein gebrauchte zu einer Zeit, wo die lateinische Sprache stark im Niedergange begriffen war (p. 307), und er weist nach, wie L. auch die rein christlichen Ideen in korrektester Form darzustellen vermag (p. 308).

„Sur ce point, Lactance prend une attitude toute nouvelle dans la prose chrétienne, comme son contemporain Juvencus dans la poésie quand il délaie l'Évangile en périphrases virgiliennes“ (p. 310).

Auch sachlich folgt L. vielfach seinem von ihm hochverehrten Cicero, ohne ihm jedoch sklavisch anzuhangen (p. 256). Die christlichen Ideen befähigen ihn eben, die Gedanken seines Meisters korrekter zu erfassen. Eingehendst wird der Nachweis geführt, was L. christlichen, vorab dem Tertullian und Cyprian, und den heidnischen Schriftstellern schuldet, und darauf hingewiesen, dass L. die hl. Schrift seinem Publikum zuliebe absichtlich wenig gebraucht, ja die heidnischen Quellen entnommenen Argumente vorzieht.

Es ist selbstverständlich, dass P. die Schrift *De mortibus persecutorum* vor allem auf ihre Aechtheit untersucht. Er nimmt sie an und begründet sie mit den herkömmlichen Beweisen.

P. behandelt die Werke des L. in höchst unparteiischer Weise und weist auf deren Schwäche, auf eine gewisse Oberflächlichkeit und langweilige Breite desselben, entschieden hin (p. 461), betont auch seinen geringen Einfluss auf die Zeitgenossen (p. XII). Uebrigens können wir diesen Einfluss zu wenig nachweisen, und P. dachte ja selber an Ambrosius und Augustin als Benützer seiner Werke. Da L. für die Gebildeten zu einer Zeit schrieb, als diese sich anschickten, allmählich in das christliche Lager überzugehen, und da er offensichtlich ganz dem Denken und Fühlen derselben sich anpasste, so mag er zu diesem welthistorischen Uebergang vielleicht mehr beigetragen haben, als sich ermessen lässt. Jedenfalls aber gewährt uns L. einen interessanten Einblick in die religiöse Denkungsart der damaligen gebildeten Heidenwelt. P.'s Verdienst besteht wohl weniger darin, uns Neues gesagt zu haben, als vielmehr darin, dass er nahezu alle Fragen, die über L. und seine Werke sich erheben, in eingehender Weise besprochen und in prächtiger Form uns geboten hat.

Amberg. **Dr. A. Beck.**

Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *De divisione naturae libri V.* Von D. Dr. Joh. Draeseke, Prof. am Matthias Claudius-Gymnasium zu Wandsbeck. Leipzig, Dieterich. 1902. (Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche IX, 2.)

In der Einleitung berichtet der Vf. über den Stand der Forschung nach den Quellen des Eriugena. Wohl besitzen wir in der Ausgabe von Floss (Migne, *Patr. lat.* 120) eine auf breiter handschriftlicher Grundlage ruhende Edition des bedeutenden Schriftstellers, in dessen Werken „der Geist der alten christlichen Wissenschaft, wie sie ein Origenes gedacht und getrieben, um 867 noch einmal auf das glänzendste Gestalt und Leben gewinnt" (S. 2). Aber Floss unterliess es leider, die Quellen E.'s aufzusuchen und anzugeben, eine Aufgabe, der sich auch die beiden Darsteller der Eriugenistischen Lehre, Christlieb und Huber, und der Uebersetzer seines Hauptwerks, Noack, nicht gewidmet haben. Diese Aufgabe bleibt somit noch zu erfüllen. Ja in neuester Zeit ist durch die Entdeckung von *De divisione naturae* in einem Cod. Bambergensis, dessen Bedeutung durch A. Schmitt (vgl. Philos. Jahrb. 14. Bd. [1901] S. 335 f.) dargelegt wurde, zu dieser Aufgabe noch die andere getreten, nämlich an der Hand dieses Codex den bisherigen Text von *De divisione nat.* nochmals einer genauen Durchsicht zu unterziehen.

Für diesen Fall kann ich hier bemerken, dass ausser den bisher benützten Hss. noch weitere zur Verfügung ständen, so der aus dem 12. Jahrh. stammende Cod. Bernensis 469, welcher Fol. 1 bis 52 enthält: *Liber peri phision.* „Inc. Sepe mihi cogitanti." Von nicht zu unterschätzendem Werte wäre auch das Werk eines Autors des 12. Jahrh., in das ein sehr beträchtlicher Teil der fünf Bücher vom Hauptwerk des E. herüber genommen ist, ich meine des Honorius Augustodunensis *Clavis physice.* Während im Mittelalter mehrere Exemplare dieses umfassenden Auszugs aus E. vorhanden waren, so in Klosterneuburg und Göttweig, scheinen sich nur mehr zwei vollständige Exemplare bis zur Gegenwart erhalten zu haben, nämlich Cod. Lambacensis 102 saec. 12 und Cod. Zwettlensis 298 saec. 12. Eine Abschrift des Zwettler Cod. hatte Bernh. Pez besorgt (Cod. Mellic. 1655 s. 18), der sich mit dem Gedanken trug, die *Clavis physice* zu veröffentlichen, aber wahrscheinlich durch den Inhalt der Schrift sich von seinem Vorhaben abschrecken liess. Einen kleinen Teil der *Clavis physice* bietet auch der Sammelcodex von Kremsmünster 280 s. 14. Die genannten vollständigen Handschriften der Kompilation des Honorius führen die folgende Ueberschrift, die dem Eriugena den meines Wissens sonst nirgends überlieferten Namen Crisotomius beilegt: *Iste liber dicitur excerptus ab honorio solitario de V libris cuiusdam Crisotomii.* In des Honorius *De scriptor. eccl.* 3, 12 (Migne 172, 222 C) steht statt Crisotomius Chrysostomus.

Die bisher wenig gewürdigte Kompilation des Honorius ist von hohem Interesse, sofern sie für das Ansehen und die Benützung des Eriugenistischen Hauptwerks im 12. Jahrh. in Deutschland Zeugnis gibt. Dadurch aber, dass Honorius den Text des Scotus wortwörtlich aus einer offenbar sehr korrekten Vorlage herübernimmt, bildet sie zugleich ein beachtenswertes Mittel der Textkritik für Scotus.

Um zu der eigentlichen Abhandlung Draesekes zurückzukehren, so bespricht er zunächst einige Zitate von Virgilius, Plinius, Hilarius von Poitiers. Zu einer grösseren Parabase schreitet er aus bei den Entlehnungen E.'s aus Boetius (S. 12—20), um für dessen Autorschaft von vieren der durch Peiper herausgegebenen „opuscula sacra", nämlich I, II, III, V Partei zu ergreifen. Interessant ist der Nachweis, dass sich E. mit „Boethius quoque in secundo libro de Trinitate" (*De div. nat.* V, 8, Migne 120, 877 B) auf das fünfte jener *opuscula* bezieht.

Weiter würdigt D. Zitate aus Hieronymus, Ambrosius und Augustinus, wobei er namentlich solche des letzteren in grösserer Zahl auf ihren Fundort hin zu ermitteln und zugleich den Floss'schen Text zu berichtigen vermag.

Das Verhältnis 7 : 10 der von E. angeführten lateinischen und griechischen Schriftsteller entspricht nicht der Wirklichkeit, d. h. E. hat nicht ebensoviele griechische Schriftsteller gelesen als er zitiert. Weder Plato noch Aristoteles, weder Klemens von Alexandrien noch Origenes, weder Basilius noch Chrysostomus kennt er im Urtext. D. nennt die möglichen und wahrscheinlichen Vermittelungen. Dagegen scheint Scotus den griechischen Urtext des Epiphanius eingesehen, ja höchstwahrscheinlich selbst übersetzt zu haben (S. 33—40). Ob er auch den am öftersten angeführten, ja teilweise ausgeschriebenen Gregor von Nyssa selbst übersetzte, vermag D. nicht zu entscheiden. Er führt sodann sämtliche bei E. vorkommenden Stellen des Pseudo-Areopagiten an, um einer künftigen Neuausgabe von *De divis. nat.* vorzuarbeiten. In überzeugender Weise tut er endlich dar, dass E. Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa nicht für eine Person gehalten (gegen Floss, Huber, Noack) oder in diesem Punkte auch nur geschwankt habe (Christlieb), sowie dass E. die Gedanken des Nazianzeners nur aus dessen Erklärer Maximus kennt. Von dem Verhältnis E.'s zu dem letzteren sagt er: „In den Haupt- und Kernstücken seiner Lehre knüpft er an des Maximus gelegentlich und unverbunden in jenem Werke (*Ambigua*) vorgetragene Gedanken an und hat es verstanden, sie beschaulich durchdringend, ordnend und in vielen Stücken weiterbildend, zu einem bewunderswerten Lehrganzen zusammenzufassen" (S. 53). Mit dem Nachweis der Anführungen aus Maximus schliesst die ebenso fleissige und gründliche als ergebnisreiche philologische Arbeit ab.

Regensburg. **Dr. J. A. Endres.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1903.

32. Bd. 1. Heft: J. Volkelt, Die Bedeutung der niederen Empfindungen für die ästhetische Einfühlung. S. 1. Es gibt eine vermittelte und eine unmittelbare Einfühlung; die niederen, besonders Bewegungsempfindungen, spielen als Vermittler eine wichtige Rolle, in geringerem Umfange auch Gehörs- und Gesichtsempfindungen, am meisten aber vermittelt das Erfahrungswissen. — **G. Heymans, Über Unterschiedsschwellen bei Mischungen von Kontrastfarben. S. 39.** Die sich ergebenden Änderungen der Unterschiedsschwellen stehen mit der Hemmungstheorie des Vfs., durch welche er das Webersche Gesetz erklärt, in Einklang. — **M. Dessoir, Die ästhetische Bedeutung des absoluten Quantums. S. 50.** „Die Kategorien des Zierlichen und Komischen sind an kleine, die des Tragischen und Erhabenen an grosse Quanta gebunden."

2. Heft: B. Fuchs, Über die stereoskopische Wirkung der sog. Tapetenbilder. S. 81. Die Tapetenbilder beschreibt Helmholtz: „Wenn man nach einer Tapete, deren Muster sich gleichnamig wiederholt mit konvergenten Blicklinien hinsieht, so gelingt es bei gewissen Graden der Konvergenz, entsprechende Teile zur Deckung zu bringen, entweder das erste mit dem benachbarten zweiten, oder auch das erste mit dem dritten und vierten. Man sieht alsdann ein verkleinertes Bild der Tapete, welches dem Beobachter näher, scheinbar in der Luft schwebt, desto näher und kleiner, je grösser die Konvergenz ist." Vf. fand bei kreisförmigen Zeichnungen mit Konvergenzstellung „einen ganzen Ballen von Ringen" „auf einander getürmt." — **K. L. Schaefer und A. Guttman, Über die Unterschiedsempfindlichkeit für gleichzeitige Töne. S. 87.** Nach Bosanquet müssen zwei Töne in der Mitte der eingestrichenen Oktave um 10 Schwingungen differieren, um unterschieden zu werden. Stumpf dagegen vermochte A_1C_1 oder F_1A_1 mit 11 Schwingungen Unterschied nicht mehr zu unterscheiden, wohl aber CE mit 16 Schwingungen

Unterschied; ebenso viel Schwingungsunterschiede fand F. Krüger, indem er c^1, c^2, c^3 untersuchte. Die Vf. unterscheiden genauer: „beginnende Unreinheit, deutliche Unreinheit, beginnende Zweiheit und deutliche Zweiheit". Für verschiedene Beobachter und für verschiedene Regionen der Tonskala war der Unterschied der Schwingungen sehr verschieden. In der Tonregion 300 begann für einen Beobachter die Unreinheit schon bei 3, in der Tonregion 1200 erst bei 13 und die deutliche Zweiheit erst bei 21, bei 400 die deutliche Zweiheit schon bei 10 Schwingungen. In der Tonregion 150 konnte ein Beobachter erst bei 30 Schwingungen Unterschied die Zweiheit deutlich erkennen. Für gleichzeitige Töne ist die Unterschiedsempfindlichkeit viel geringer als für aufeinanderfolgende. — **H. Piper, Über die Abhängigkeit des Reizwertes leuchtender Objekte von ihrer Flächen- bzw. Winkelgrösse. S. 98.** Es ergab sich, „dass der Reizwert eines Objektes für die dunkel adaptierte Netzhautperipherie nicht nur mit der ausgestrahlten Lichtintensität, sondern auch mit der Flächengrösse seines Netzhautbildes deutlich und nicht unerheblich zu- resp. abnimmt, dass aber die in der helladaptierten Netzhautperipherie ausgelöste Helligkeitsempfindung fast ausschliesslich durch Änderung der Lichtintensität alteriert wird." Das stimmt zu der Stäbchentheorie von Kries, insofern durch Addition von den zahlreichen Reizen der in der Peripherie der Netzhaut verbreiteten Stäbchen eine stärkere Empfindung entstehen muss. — **J. v. Kries, Über die Wahrnehmung des Flimmerns durch normale und durch total farbenblinde Personen. S. 113.** Versuche (von Uhthoff) ergaben, „dass im vollen Tageslicht die Erscheinung des Flimmerns für den total Farbenblinden bei einem Lichtwechsel von einigen zwanzig Malen in der Sekunde aufhört, während unter gleichen Umständen das normale Auge einen zwei- bis dreifach schnelleren Lichtwechsel erforderte." Dieser Unterschied geht der Sehschärfe parallel; er fällt weg im Dämmerungssehen, was sehr für die Stäbchentheorie spricht.

3. und 4. Heft: H. Piper, Über das Helligkeitsverhältnis monokular und binokular ausgelöster Lichtempfindungen. S. 161. Neue Beobachtungen „bestätigen den schon früher aus den Resultaten der Schwellenmessungen abgeleiteten Satz, dass man bei Helladaption mit zwei Augen nicht oder nur ganz ausserordentlich wenig heller sieht, als mit einem, dass aber bei Dunkeladaption die Helligkeitsempfindung zweier Augen die eines erheblich an Intensität übertrifft." — **E. A. M. Gamble und M. Whiton Calkins, Die reproduzierte Vorstellung beim Wiedererkennen und Vergleichen. S. 177.** Die modernen Theorien des Wiedererkennens lassen sich auf drei Gruppen zurückführen. 1°. Lehmann behauptet, das Wiedererkenneu beruhe auf assoziierten Vorstellungen, die mit der wiedererkannten zusammenfallen. „Der Beobachter sucht nach Assoziationen; können solche gar nicht ge-

funden werden, so ist die Empfindung dadurch unbekannt." [1]) Seine Berührungstheorie findet die Bekanntschaftsqualität in einer Reproduktion irgend welcher Vorstellung[2]). 2⁰ Nach Külpe und Titchener bildet ein angenehmer Komplex von Organempfindungen (Entspannung, Beruhigung) diese Qualität. 3⁰ Die Bekanntschaftsqualität, ein ursprüngliches unzerlegbares Gefühl, die Vf. innen prüfen, die die Lehmannsche Theorie durch Gerüche, die von den Versuchspersonen als „bekannt", „unbekannt", „mit Assoziationen verknüpft" zu beurteilen sind. Gegen Lehmann spricht 1⁰ dass zwingende „richtige" Assoziationen auch bei dem Bewusstsein der Unbekanntheit vorkommen. 2⁰ Auch beim klaren Wiedererkennen fehlen solche Assoziationen. 3⁰ Meistens folgen die Assoziationen dem Wiedererkennen nach. 4⁰ Selbst bei verzögertem Wiedererkennen können reproduzierte Vorstellungen fehlen. Die Unbekanntschaft stellt sich nach den Versuchen nicht als blosse Negation des Wiedererkennens, sondern als positiver Bewusstseinsinhalt dar. Lehmann legt dem Lautbilde des Namens eine hohe Bedeutung bei dem Wiedererkennen bei. Dasselbe ist indes für gewöhnlich nicht von solcher Wichtigkeit, „dass es die charakteristische Reihe von reproduzierten Vorstellungen abschlösse." Doch ist „der hohe suggestive Wert des Namens in den Resultaten sehr deutlich." — **P. Schultz, Gehirn und Seele. S. 200.** Lösung des Problems auf dem Standpunkte des transzendentalen Idealismus von Kant. „Damit ist der zwingende Beweis geliefert, dass wir geistige Momente als Bewegungsursachen nicht annehmen dürfen." Man muss anerkennen, „dass Leben gar kein physiologischer Begriff ist, sondern ein psychologischer". Das Beisammen von Leib und Seele ist nur eine „Gleichzeitigkeit". „Als zeitlichen psycho-physischen Parallelismus bezeichnen wir das Verhältnis von Gehirn und Seele." — **A. Bernstein, Über eine einfache Methode zur Untersuchung der Merkfähigkeit resp. des Gedächtnisses bei Geisteskranken. S. 259.** Es wird eine Tafel von geometrischen Figuren ohne Sinn einige Zeit vorgezeigt, und dann muss die Vp. dieselben unter andern Figuren einer Tabelle wieder herausfinden. Reproduktion ist also dabei gar nicht nötig; auch können die Figuren hinreichend lange genug betrachtet werden. Auch bei Gesunden ist die Methode anwendbar; sie konstatierte, dass weibliche Personen mehr falsche Angaben machen als Männer. Verschiedene Krankheitstypen zeigen verschiedene charakteristische Merkfähigkeit.

2] **Archiv für die gesamte Psychologie** von E. Meumann. Leipzig, Engelmann. 1903.

I. Bd. 1. Heft: E. Meumann, Zur Einführung. S. 1. Die verschiedenen Richtungen in der Psychologie beginnen sich einander zu

[1]) Philos. Stud. VII, 169 ff. — [2]) S. 198.

nähern, die Aufgaben der experimentellen Psychologie erweitern sich immer mehr. Der Zusammenfassung soll das Archiv dienen.[1]) — **E. Kraepelin, Über Ermüdungsmessungen. S. 9.** Die Messungen der Ermüdung durch die Raumschwelle der Hautempfindung von Griesbach sind wertlos, da sich kein Zusammenhang zwischen beiden Faktoren nachweisen lässt. Auch der Ergograph liefert keine unzweideutigen Ergebnisse. Auch die Ebbinghaussche Methode, ausgelassene Silben oder Wörter ergänzen zu lassen, kann nur als vorläufiger Versuch gelten. Die Methode, vor und nach einer Arbeitsstunde die Leistungsfähigkeit zu vergleichen, leidet an dem Uebelstande, dass mit der Ermüdung auch Uebung eintritt, dass motorische Erregung, geistige Anregung, Willensanstrengung sich mit der Ermüdung komplizieren. Ganze Schulklassen sind bei der Verschiedenheit dieser Verhältnisse bei den verschiedenen Individuen ganz unbrauchbar. Der einzige Weg, die Ermüdung von der Uebung zu trennen, ist „das Verfahren der günstigsten Pause". „Da die Ermüdung sich nach dem Aussetzen der Arbeit weit rascher verliert als die Uebung, muss es einen Zeitpunkt geben, an dem die Erholung vollständig abgeschlossen ist, während noch Uebung fortbesteht. Vor diesem Zeitpunkte ist die Leistungsfähigkeit noch durch die letzten Spuren der sich rasch ausgleichenden Ermüdung beeinträchtigt; nach demselben sinkt sie langsam, aber unaufhaltsam wegen des nunmehr allein noch die Sachlage bestimmenden Uebungsverlustes. Es gelingt nun tatsächlich, durch den Versuch eine Arbeitspause von bestimmter Dauer aufzufinden, nach deren Ablauf die Wiederaufnahme der Arbeit ein günstigeres Ergebnis liefert, als bei längerer oder kürzerer Pause." Das scheint das einzige für die Zwecke der Schule brauchbare Verfahren der Ermüdungsmessung. — **Haywood J. Pearce, Über den Einfluss von Nebenreizen auf die Raumwahrnehmung. S. 31.** Die Frage ist: „Welchen Einfluss auf die normale räumliche Entfernung eines gegebenen Reizes hat ein zweiter Reiz gleichen Charakters, ein sogenannter Nebenreiz, wenn die beiden Reize gleichzeitig oder nacheinander gegeben werden?" Versuche des Vf.'s in Chicago ergaben: „1. Bei Lokalisierung eines einfachen Reizes, ob Tast-, Gesichts- oder Gehörsreiz, wird ein Fehler in der Richtung des Punktes begangen, auf welchen die Aufmerksamkeit gelenkt war, als der Reiz eintrat. Dieser Fehler wächst mit der Entfernung des Reizes von dem Gegenstande der Aufmerksamkeit. Bei der Lokalisierung des Tastreizes auf dem Vorderarm ist der Gegenstand der Aufmerksamkeit in der Regel die Hand. 2. Wenn ein Nebenreiz

[1]) Mit diesem Jahre ist diese Zeitschrift an die Stelle der ‚Philosophischen Studien' von Wundt nach deren 20jährigem Bestehen getreten und wird im Geiste Wundts unter Mitwirkung von ihm und seiner auf dem Titel genannten Schüler Kirschmann, Kraepelin, Külpe, Lehmann, Mertius, Störring und Wirth herausgegeben.

einwirkt, so zeigt sich zuerst eine Neigung, der damit gesetzten ‚Suggestion' zu widerstehen, aber diese widerstrebende Tendenz verringert sich, wenn das Experiment wiederholt wird, und schliesslich wird der positive Einfluss des Nebenreizes vollkommen dahin ausdrückbar, dass der Lokalisationsfehler in der Richtung des Nebenreizes wächst. Wenn der Nebenreiz in der Richtung des Gegenstandes der Aufmerksamkeit liegt, so steigert sich die absolute Grösse des Lokalisationsfehlers. . . 3. Der Widerstand ist am stärksten, wenn der Nebenreiz in der dem Gegenstande der Aufmerksamkeit entgegengesetzten Richtung gegeben ist, aber schliesslich ist der Nebenreiz in dieser Richtung wirkungsvoller als im umgekehrten Falle. 4. Variationen der Intensität und Entfernung des Nebenreizes haben korrespondierende Variationen in der hervorgebrachten Wirkung". Um den motorischen Faktor dieser Versuche der lokalisierenden Bewegung zu eliminieren, unternahm Vf. neue Versuche zu Würzburg unter Külpes Leitung. Er fand: „1. Die Vp. kann nicht mit Sicherheit (auf der Volarseite des Vorderarmes) den Ort eines zweiten Reizes von dem eines vorhergehenden (1″) unterscheiden, wenn die Entfernung zwischen beiden nicht grösser ist als 0,5 cm, aber die Unterscheidung ist möglich, wenn die Entfernung 1,0 cm und grösser ist. 2. Der Ort des zweiten Reizes ist im allgemeinen leichter zu erkennen, wenn er oben (d. h. in der Richtung des Ellbogens) ist, als im umgekehrten Falle. 3. Wenn der zweite Reiz unten ist, so wird er leichter als unten erkannt, wenn der Nebenreiz unten einwirkt, als in dem normalen Falle. Derselbe Einfluss ist besonders merklich, wenn der zweite Reiz und der Nervenreiz gleichzeitig oben sind. 4. Wenn der zweite Reiz oben und der Nebenreiz unten ist, ist die Vp. augenscheinlich in ihrem Urteil durch den Nebenreiz beeinflusst, so lange die Entfernung zwischen den beiden zu vergleichenden Reizen nicht mehr beträgt als 2,0 cm. . . . 5. Wenn der zweite Reiz unten und der Nebenreiz oben ist, so beherrscht dieser das Urteil durchaus . . ." So ergibt sich, „dass der scheinbare Ort eines Reizes vollständig verkannt werden kann infolge der Einführung eines Nebenreizes". Auch auf die Beurteilung von Strecken üben Nebenreize Einfluss aus, sodass die optische Täuschung bei der bekannten Müller-Lyerschen Figur mit der taktilen grosse Analogie zeigt; je nach der Richtung der Nebenreize, die in Schenkelform verteilt werden, wird die dazwischenliegende Strecke grösser oder kleiner geschätzt. „Warum erscheinen zwei auf der Haut gleichzeitig gereizte Punkte A und B näher zu einander, als sie in Wirklichkeit sind?" Nach v. Frey entstehen im Gehirn Diffusionskreise. Aber warum wird die Entfernung nicht vom Centrum der Kreise beurteilt? Weil sie verschwommen sind. Aber warum führt ein zweiter Reiz eine Ortsverschiebung herbei? Dies kommt von den „motorischen Impulsen" der zwei verschiedenen Reize, welche

sich ins Gleichgewicht setzen; die Resultante liegt auf einer Linie zwischen den durch die beiden Impulse dargestellten Richtungen.“ Die Lokalzeichen können die Ortsbestimmung nicht erklären. „Wenn *A* sein Lokalzeichen hat und *B* ebenfalls, so sieht man leicht, dass wenn beide gereizt sind, es schwer sein kann, zu entscheiden, ob *A* oder *B* gereizt wurde, oder welches Lokalzeichen zu *A* oder zu *B* gehört, aber dass man schliesslich einen neuen Punkt *C* feststellt, welcher übereinstimmend mit der Theorie ein ganz anderes Lokalzeichen haben müsste, und sagte, dass *C B* ist, ist für die Theorie des Lokalzeichens ein Mysterium.“ Bei der Herstellung der Resultante kommt dem Hauptreiz natürlich eine stärkere Kraft zu, schon wegen der stärkeren Aufmerksamkeit auf denselben. Die Suggestion im weiteren Sinne des Wortes ist der Grund der Lokalisationsfehler und fehlerhaften Grössenurteile, damit erklären sich auch die optischen Täuschungen. Indem Vf. mit seiner Methode die Suggestibilität in ihrem Verhältnisse zur Intelligenz prüfte, fand er: „1. Die Intelligenz eines Individuums in dem Alter zwischen 6 und 14 Jahren steht in direktem Verhältnisse zu seiner Suggestibilität. . .“ 2. Die Suggestibilität der Schüler steht im umgekehrten Verhältnisse zu ihrem Alter. „Der allgemeinste Schluss ist der auf die Relativität der Sinneswahrnehmung. . . Diesem Grundsatz gemäss gibt es in der Erfahrung keine absolute Perzeption irgend eines Objektes. Jede Wahrnehmung enthält in sich einen Komplex von Qualitäten, dessen Elemente bestimmt sind, nicht allein durch das unmittelbare Objekt der Wahrnehmung, sondern durch andere Objekte in dem sogenannten Felde der Wahrnehmung, abgesehen von reproduktiven Faktoren. Der Einfluss umgebender Objekte steht in direktem Verhältnisse zu der Grösse der Unterschiedsschwelle. Im Falle des Sehens, wo die Schwelle sehr klein ist, wird daher der Einfluss der umgebenden Objekte auf die Gesichtswahrnehmung eines besonderen Gegenstandes sehr gering, während für die Tastempfindungen, wo die Schwelle relativ gross ist, der Einfluss umgebender Gegenstände verhältnismässig gross ist. Wie man sieht, handelt es sich hier nur um eine die Raumauffassung beeinflussende Wirkung von Nebenreizen. . . Sein deutliches Analogon hat der Einfluss von Nebenreizen auf dem Gebiete des Gedächtnisses. Gleichzeitige Reproduktionsmotive, die sich unterstützen oder hemmen, oder wie beim Versprechen und Verlesen, zu Interferenzwirkungen führen, verhalten sich ähnlich, wie gleichzeitige Reize, die an verschiedenen Orten einer reizbaren Fläche angreifen.“ — **R. Gaetschenberger, Über die Möglichkeit einer Quantität der Tonempfindung. S. 110.** Eine mathematisch-physikalische Untersuchung. — **A. Wreschner, Zur Psychologie der Aussage. S. 148.** Kritik der Sternschen Resultate. Indem der Vf. die „Prüfungsmethode“ anwandte, kurze Fragen beantworten liess und dabei die von Binet und Stern betonte Suggestion zu vermeiden

suchte, gelangte er zu günstigeren Ergebnissen; so stellten sich z. B. die Aussagen der Frauen nicht so fehlerhaft wie bei Stern. — **Besprechungen:** Roetteken, Poetik 1902 von Scheumert. — **Referate: G. Gutzmann, Fortschritte auf dem Gebiete der kindlichen Sprache in den Jahren 1898—1902.** Die meisten Forscher unterscheiden drei Perioden: Schreien, Lallen, Wortbildung. Ersteres erfolgt reflektorisch, besonders durch Unlustgefühle; der vorherrschende Vokal ist *ä*, erst später tritt *a* auf. Die Schreiatmung bereitet die spätere sehr komplizierte Koordination von Atmen und Sprechen vor. Das Lallen in mehr oder weniger artikulierten Lauten beginnt anfangs des dritten Monats: es wird „das Rohmaterial der Sprache" (Taine) gebildet, vom Kinde selbst reflektorisch als Ausdruck der Lust geschaffen. An dritter Stelle tritt das bewusste Lallen ein, die Nachahmung der Sprache der Erwachsenen. „Dass in der Nachahmungszeit schon das Sprachverständnis des Kindes weit voraus entwickelt ist seinem Spontansprechen, kann durchaus keinem Zweifel unterliegen." Diese allgemeinen verschiedenen Stadien der Sprachentwicklung werden von andern Forschern etwas anders bezeichnet. Sully unterscheidet: 1. Vorsprachliches Lallen, 2. Übergang zur Artikulation, 3. Anfänge der Sprachnachahmung, 4. Umgestaltung unserer Worte, 5. logische Seite der Kindersprache. 6. Satzbildung (wobei die drei letzteren nicht als Vorstufe der Sprache gefasst werden dürfen). Lindner unterscheidet eine physiologische, eine logische und eine philologische Stufe: Auf ersterer dienen die Laute noch nicht der Mitteilung innerer Zustände, auf der zweiten beginnt das Sprachverständnis, aber noch ohne Fähigkeit zu sprechen; auf der dritten das Sprechenlernen als Mitteilung. Tracy nimmt mit Preyer dreierlei Bewegungen des Kindes an: impulsive, Reflex- und Instinktbewegungen, und darum in der Sprachentwicklung die drei Stadien der reflexiven, instinktiven und vorgestellten Äusserungen. Sikorski (und ähnlich Oltuszewski) unterscheidet die Periode der Erlernung der Laute, das Verstehen und die Aussprache der Wörter. G. Franke unterscheidet vier Stufen: 1. die der Willenlosigkeit, 2. der Ähnlichkeit mit der Tiersprache, 3. die des menschlichen Verstandes ohne Gebrauch der Muttersprache, 4. die Aneignung der Muttersprache. Compayré unterscheidet vier Stufen: 1. Instinktmässige Übung der Stimmbänder, 2. reflexmässige Äusserungen auf Schalleindrücke, 3. Artikulationsversuche, um Gefühle auszudrücken, 4. richtige Deutung der gehörten Klänge und Anwendung derselben. Frenzel konnte darum als allgemeine Anschauung bezeichnen: es bestehen zwei scharf markierte Perioden in der Entwicklung der Sprache des Kindes: „1. die Periode der unbewussten passiven Lautäusserung und 2. die Periode der bewussten aktiven Lautäusserung,"

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1903.

49. Bd. 9. Heft: L. Kathariner, Das Problem der Befruchtung. S. 513. Das Ei ist auch ohne Befruchtung entwicklungsfähig, wie die Parthenogenese, natürliche wie künstliche, zeigt. Durch Einwirkung chemischer Agentien kann das unbefruchtete Ei nicht bloss zur Teilung (Furchung), sondern bis zum Larvenzustande gebracht werden. Nach Boveri fehlt der Eizelle ohne das Spermatozoon der Teilungs-Apparat; sie kann sich nicht wie die Vegetationszellen teilen, weil durch die Reifung des Eies ihr Centrosom verloren gegangen oder untätig geworden ist; bei der Befruchtung wird mit dem „Mittelstück", dem zwischen Kopf und Schwanz des Spermatozoons gelegenen Teil, wieder ein Centrosom in die Eizelle eingeführt, das durch Teilung die zwei Polkörperchen liefert, zwischen denen die Spindel der ersten Furchung sich ausbildet. Dagegen befindet sich nach Yves Delages das Ei in einem labilen Gleichgewicht; alles, was dieses Gleichgewicht stört, löst die Entwicklung aus. Speziell verlegt er die befruchtende Wirkung der Samenzelle in eine Wasserentziehung, Deshydration. Die Vereinigung der Kerne des Eies und des Samens hat also mit der Entwicklungsfähigkeit des Eies, wie man bisher annahm, nichts zu tun; Ei und Same müssen sich verbinden, um eine Qualitätenmischung herbeizuführen, väterliche und mütterliche Eigenschaften auf das Kind zu vererben.

2] Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg, Herder. 1903.

7. Heft: Die Verbreitung der wichtigsten Religionsbekenntnisse zur Zeit der Jahrhundertwende. S. 187. (Schluss.) „Die Gesamtbevölkerung der Erde beträgt nach der auf gründlicher Detailforschung beruhenden Berechnung des bekannten Statistikers Prof. V. Juraschek 1539 Millionen Seelen. Unsere Zusammenstellung ergibt ungefähr 1537 Millionen. . . . Von diesen 1537 Millionen waren 549 017 000 oder 35,7 % Christen, 202 048 000 oder 13,1 % Mohammedaner und 11 037 000 oder 0,7 % Juden, insgesamt 762 102 000 oder 49,6% Monotheisten. Ungefähr die Hälfte der Menschheit bekennt sich mithin zum Glauben an einen Gott." — Unter den polytheistischen Religionen nimmt, was die Zahl der Bekenner angeht, der mit Ahnenkultus verbundene Confucianismus mit 235 Millionen Anhängern den ersten Platz ein, dem aber der Brahmanismus oder Hinduismus mit 210 Millionen Bekennern nicht viel nachsteht, während der früher so stark überschätzte Buddhismus mit 120 Millionen Bekennern bedeutend dahinter zurücksteht. Von den übrigen heidnischen Religionen lässt sich nur die Zahl der Taotisten und Schintoisten mit 32 bzw. 17 Millionen und der mit dem Hinduismus verwandten sog. „alten Kulte" mit 12 Millionen einigermassen

statistisch fixieren. Der Rest besteht aus Fetischanbetern und andern auf der niedrigsten Stufe stehenden Heiden“ (144 700 000). „Mit einer Gesamtzahl von 264 506 000 Bekennern ist der Katholizismus die verbreitetste von allen Religionen der Erde. Beinahe die Hälfte der Christenheit (48,2 %) und mehr als ein Sechstel der gesamten Menschheit ist katholisch. Gleichwohl ist die von uns aufgestellte Zahl als eine Minimalziffer anzusehen.“ Die Zahl der Protestanten mag jetzt 170 Millionen betragen. Protestantismus ist aber ein rein negativer Begriff.

3] **Zeitschrift für katholische Theologie.** 27. Bd. Innsbruck, F. Rauch. 1903.

Chr. Pesch, Zur Frage von der Selbstverursachung Gottes. S. 138. Wenn zwischen Prof. Schell und dem Vf. in der Frage, ob man bei Gott von „Selbstursächlichkeit“ reden könne, abgesehen von der eigentümlichen Ausdrucksweise, doch in der Sache Übereinstimmung zu bestehen scheint, bietet Sch. in der 2. Auflage von „Religion und Offenbarung“ in Hinsicht auf die göttlichen *Processiones* Erklärungen, gegen welche P. Bedenken erhebt. — **E. Michael, Zur Geschichte Alberts des Grossen. S. 356. — N. Paulus, Die verloren geglaubten philosophischen Schriften des Johann von Wesel. S. 601.** Bis jetzt kannte man von Wesels philosophischen Schriften nur die noch ungedruckten *Quaestiones de libris physicorum Aristotelis*. Seine „Logik“ hielt man für verloren. Sie findet sich in einem Manuscript der Münchener Hof- und Staatsbibliothek als Kollegienheft eines Augsburger Studenten, welcher 1462 in Basel W.'s Vorlesungen hörte.

Miszellen und Nachrichten.

Waren die Organismen der Urwelt weniger zweckmässig, als die gegenwärtigen? Dass die Organismen im Laufe der geologischen Perioden immer mehr sich vervollkommnet, d. h. eine höhere Lebensform mit vollkommeneren Lebenseinrichtungen und Funktionen erlangt haben, steht ausser allem Zweifel. Aber auch die niedrigsten waren für ihre Lebenszwecke und Existenzbedingungen ebenso vollkommen zweckmässig eingerichtet wie die höchstentwickelten. Der eifrigste Vertreter des Darwinismus in der Gegenwart, A. Weismann, glaubt, dies schärfer, als Darwin es getan, betonen zu müssen, da schon bei dem geringsten Mangel an vollkommenster Anpassung der Organismus zu grunde gehen müsse.

Dieser offenkundigen Tatsache zum Trotz sucht der Herausgeber der ganz dem Darwinismus verschriebenen „Naturwissenschaftlichen Wochenschrift" H. Potonié darzutun, dass die ältesten Pflanzen vielfach fehlerhaft, mangelhaft konstruiert seien, und die Zweckmässigkeit sich erst allmählich herausgebildet habe. Damit hätte sich also nicht bloss das Differenziertere, sondern selbst die Zweckmässigkeit entwickelt, was für den Darwinismus von nicht zu unterschätzender Bedeutung wäre. Also Tendenz, nicht Tatsachen haben diese Behauptungen, oder sagen wir, Fälschungen diktiert.

Nach P. sind die ältesten Baumformen gabelig, was zur Halbkugelform führt, die jetzigen haben fiedrig-rispige Verästelung, also Eiform. Diese braucht einen kleineren Hebelarm, um gleich grosse Flächen dem Lichte auszusetzen. Die ältesten Farnstämme sind massiv gebaut, wie jetzt noch die Wasserpflanzen, die jetzigen sind Hohlzylinder und haben darum bei geringerem Material ein Maximum von Biegungsfestigkeit. Bei den Protokalamariaceen verlaufen die Knotenlinien gerade, bei unseren Kalamariaceen und Equisetaceen im Zickzack, wodurch das wachsende Gewebe gesteift und gefestigt wird. Bei jenen sind die Markzellen longitudinal gestreckt, bei den unsrigen sind sie quer verlängert.

Die ältesten Blätter sind wie bei den jetzigen Wasserpflanzen kreisförmig, die unsrigen haben Eiform; die Nerven der Blätter zeigen zuerst eine fächerförmige, einfach gegabelte, später eine spreitige und netzförmige, jetzt eine maschige Aderung, welche die Ernährung des Blattes

auch bei Verletzungen noch möglich macht. Noch andere gegen die Bauprinzipien verstossende Konstruktionen, insbesondere „unzweckmässig konstruierte Träger" sollten sich am Blatte finden. Die Blätter müssen noch der Ernährung und Fortpflanzung dienen, jetzt sind die Blüten davon abgezweigt [1]).

Diesen Behauptungen hat der leider zu früh verstorbene ausgezeichnete Botaniker M. Westermaier [2]) eine sachliche vernichtende Kritik angedeihen lassen. Er weist einzelne Angaben P.'s als Irrtümer nach, zeigt aber die völlige Verkehrtheit seiner Methode, welche den Zweckmässigkeitsbegriff durchaus entstellt. Die Zweckmässigkeit ist eine Funktion der äusseren Lebensbedingungen; die der Urzeit kennen wir aber nur sehr unvollkommen, am allerwenigsten dürfen wir die der Neuzeit auf die Urwelt übertragen. Wo die jetzigen Verhältnisse jene unvollkommeneren Einrichtungen erfordern, treten sie auch noch jetzt, wie bei den Wasserpflanzen auf. Das paläontologische Material ist übrigens auch viel zu fragmentarisch, um darauf so weitgehende, allen übrigen naturwissenschaftlichen Erfahrungen widersprechende Spekulationen zu gründen.

Potonié selbst hat sich, freilich unter Schimpfen auf den gläubigen Westermaier genötigt gesehen, einen verdeckten Rückzug anzutreten, indem auch er nun hauptsächlich den Fortschritt von einfacher zu komplizierterer Organisation betont.

So werden die Tatsachen von den exakten Forschern, welche die Entwicklungslehre als Resultat der Naturwissenschaften ausgeben, vergewaltigt. [3])

Die „latente Energie". W. v. Bechterew [4]) erklärt physische und psychische Erscheinungen für völlig inkommensurabel, durch keinerlei Übergänge mit einander verknüpfbar; ihr Parallelismus erklärt sich „dadurch, dass beide Arten von Erscheinungen auf eine gemeinschaftliche Ursache zurückzuführen sind." Diese Ursache ist die „latente Energie", Dieselbe ist ein „in der Natur des Universums verbreitetes aktives Prinzip", dessen Träger der Weltäther ist. Diese einheitliche Weltenenergie wandelt sich mannigfaltig um in Licht-, Wärme-, elektrische Energie; eine besondere Erscheinungsform derselben ist die latente Energie der Organismen, welche allein zu ihrer Betätigung geeignet disponiert sind. Sie gibt den Anstoss auch zu den psychischen Erscheinungen, zum zweckmässigen Schaffen; im Nervensystem speziell hat diese Kraft eine Art Akkumulator. Sie tritt mit den übrigen Energien in dieselbe Wechselwirkung, wie diese unter sich. Konsequent

[1]) Naturw. Wochenschr. 1901. 6. Oktober. — [2]) Neues Jahrb. d. Mineral. 1902, I, 99. 1903, I, 42. — [3]) Vgl. Wildermann, Jahrb. der Natur. 1903. S. 145 ff. — [4]) Die Energie des lebenden Organismus und ihre psycho-biologische Bedeutung. Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Wiesbaden 1902.

wird nun auch den niedrigsten Organismen psychische Tätigkeit zuerkannt. Damit erscheint die gesamte Natur- und Weltauffassung unter einem ganz neuen einheitlichen Gesichtspunkte, dem des „aktiven Prinzips".

Diese abenteuerlichen Spekulationen verdienen keine Widerlegung; sie sind aber auch in sich widersprechend, da der Materialismus ausgeschlossen wird, und daneben der Weltäther als Träger des allgemeinen aktiven Prinzips angenommen wird. Vgl. auch die Kritik von H. Piper in ‚Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S.' 1903. 32. Bd. S. 424 ff. und von Brünnings im ‚Archiv f. d. gesammte Psychologie' 1903. 2. Bd. S. 17 ff.

Zwei Empfindungen durch eine Reizung der Haut ausgelöst. Der Verschmelzung zweier Hautreize bei sehr geringer Entfernung der Hautstelle in eine Empfindung steht gegenüber das entgegengesetzte Phänomen, dass ein Reiz zwei Empfindungen erzeugt. Gad und Goldschmidt erklärten diese von ihnen beobachtete Erscheinung durch zentrale Ursachen bedingt. T. Thunberg hat sie genauer untersucht. Die beiden Empfindungen traten nicht genau gleichzeitig auf. Bei thermischen Reizen betrug die Zwischenzeit 0,87″, bei Stichreizen 0,96″. Es macht einen Unterschied, ob die Reize stark oder schwach sind. Die Reaktionszeit ist bei stärkeren Reizen viel kleiner. Thunberg erklärt nun die Doppelempfindung gegen Alrutz, der die beiden Empfindungen verschiedenen Nerven mit verschiedener spezifischer Energie zuschreibt, folgendermassen. Schwache Reize wirken durch einen wahrscheinlich chemischen Zwischenprozess. Derselbe verläuft an den durch spezielle Lage ausgezeichneten Nervenenden. Bei schwachen Reizen bleibt eine längere Latenzzeit. Bei starken Reizen wirkt, sogleich ohne Zwischenprozess, der Reiz direkt. Das gibt die erste Empfindung. Aber der Zwischenprozess fehlt auch hier nicht: er bewirkt eine verspätete Empfindung.[1])

Sind die Insekten Reflexmaschinen? Gegen Bethe, der die Insekten für blosse Reflexmaschinen erklärt, richtet sich ein Schriftchen von H. v. Buttel-Reepen[2]), der auf Grund zehnjähriger Studien zu dem Resultate gelangt, dass die Bienen zwar niedrig im Seelenleben stehen, aber ein gutes Gedächtnis namentlich bei der Orientierung haben. Sie besitzen auch ein sehr entwickeltes Mitteilungsvermögen, eine Lautsprache. Ein „Ton der Freude" lockt oder beruhigt die Genossinnen; ein heulender Klageton beim Verlust der Königin wird verstanden und weiter verbreitet. Der spezifische Schwarmton lockt an. Auf das „Tuten" antwortet die Königin durch das „Quaken"; die Angsttöne der verfolgten Königin alarmieren das ganze Volk. Dass die Bienen wirklich hören, hat auch Weld durch Reaktionen derselben auf Stimmgabeltöne

[1]) ‚Skandin. Arch. f. Physiol.' 1902. Vgl. ‚Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. Sinnesorg'. 1903. 31. Bd. S. 438 ff. — [2]) Sind die Bienen Reflexmaschinen? Leipzig 1900.

gezeigt. Nicht Polarisation oder eine sonstige unbekannte Kraft, wie Bethe meint, orientiert sie und führt sie zum Stocke zurück, sondern der vortreffliche Gesichtssinn und ihr Ortsgedächtnis, auch der Geruch leistet dabei Dienste. Die jungen Bienen orientieren sich anfangs genau über die nächste Umgebung, indem sie, die Augen auf den Stock gerichtet, denselben umfliegen; ebenso lernen sie dann ihren weiteren Flugkreis kennen; von einem ganz fremden Orte kehren sie nicht wieder heim.

Bethe hat gegen v. B.-R. und gegen Forel seine alten Behauptungen verteidigt[1]); er führt neue Beobachtungen z. B. über die Rückkehr zum Flugloche an, welche mit denen B.-R.'s im Widerspruch stehen. Doch dürfte man kaum im Zweifel sein, wem hierin mehr Glauben und Vertrauen zu schenken sei. Nur wer wie Bethe von Vorurteilen ganz verblendet ist, kann glauben, die Insekten seien leblose Maschinen. Sehr scharf spricht sich gegen Bethe der berühmte Ameisenforscher Forel[2]) aus, wie auch E. Wasmann als Auktorität auf diesem Gebiete ihn bereits gründlich widerlegte.

Die Geisterschriften näher zu untersuchen, hatten E. Bohn und H. H. Busse beste Gelegenheit bei dem berühmten Medium Rothe. Die Ergebnisse haben die beiden Autoren in einer eigenen Schrift[3]), die auch 40 Handschriftenabbildungen enthält, veröffentlicht. Bohn hatte schon vorher dieses berühmteste deutsche Medium als Schwindlerin entlarvt.[2]) Dasselbe tut er nun inbetreff der angeblichen Geisterschriften.

Es ist allerdings keine leichte Sache, über das Wesen dieser Handschriften ein wissenschaftliches Urteil zu gewinnen; es gehören psychologische, ärztliche, graphologische und Taschenspieler-Kenntnisse dazu. Die beiden Vff. haben insbesondere eine genaue graphologische Untersuchung von allen Handschriften der Rotheschen Geister, die sie erlangen konnten, angestellt und gefunden, dass sie alle von der Rothe selbst geschrieben sind. Schriften, die von den verschiedensten Geistern herrühren sollen, bieten nichts für die Persönlichkeit derselben Eigentümliches dar; vielmehr hat die Rothe ihre Schrift selbst verstellt oder es sind manche unwillkürliche Veränderungen, wie sie durch Fehlen der Augenkontrolle und andere ungewöhnliche Umstände herbeigeführt werden, entstanden. Ihre Zeichnungen sollen vom Geiste Raffaels herrühren, es sind aber in Wirklichkeit schlechte lithographische Zeichenvorlagen. Auch der Inhalt der Schriften ist sehr natürlich zu erklären: er entstammt Erbauungsbüchern und dem mässigen dichterischen Talente des Mediums. Die Handschrift ergab den Graphologen eine hysterische Disposition der Rothe; derselbe ist auch nach ihrer gefänglichen Einziehung durch fachmännische Beobachtung in der Charité bestätigt worden.

[1]) Biol. Centralbl. 1902. — [2]) Biol. Centralbl. 1903. — [3]) Geisterschriften und Drohbriefe. Eine wissenschaftliche Untersuchung zum Fall Rothe. München 1902. — [4]) Der Fall Rothe, Breslau 1901.

Einen innigen kausalen Zusammenhang zwischen Psychosen und Spiritismus hat R. Henneberg, auf ein reichliches Beobachtungsmaterial gestützt, nachgewiesen: Psychosen und gerade auch hysterische führen zum Spiritismus, und der Spiritismus erzeugt sie.[1])

Neue Erklärungen der musikalischen Harmonie. W. Goldschmidt[2]) überträgt das Gesetz der krystallographischen „Komplikation" auf das akustische, optische und gesamte Sinnesgebiet und glaubt auf ersterem mit dieser neuen Theorie die einheitliche Verknüpfung des psychologischen, physiologischen und physikalischen Momentes der Sinneswahrnehmung vollständig erklärt zu haben. Jenes krystallographische Gesetz bestimmt zahlenmässig die Neigung, Grösse und Rangordnung abgeleiteter Flächen eines Krystalls in bezug auf die Hauptflächen. Die Tonkombinationen der gebräuchlichen Akkorde, ebenso die Folgen der Grundtöne der Akkorde in den vom Vf. analysierten Tonstücken sollen „harmonischen" Reihen der Krystallographie entsprechen.

Ein Ton und seine Oktave, und folglich auch ein Akkord, sind dem Vf. harmonisch gleichwertig. Geht man von dem Tone und seiner Oktave, analog den Hauptflächen, aus, so bestimmt das Komplikationsgesetz die zwischenliegenden Töne; die Akkorde entsprechen harmonischen Reihen der Krystallographie.

Allerdings ist der Begriff der „Harmonie" vom Vf. so weit gefasst, dass er Krystalle wie Töne umspannen kann. Sie ist „eine Gruppierung oder Gliederung, die unser Geist, als seinem Wesen und den Sinnen angepasst, dem Gemüte wohltuend aus der Welt der Erscheinungen ausgewählt oder die Aussenwelt verändernd schafft."

Aber die musikalische Harmonie hat einen ganz speziellen, von Gruppierung verschiedenen Sinn; jedenfalls nehmen wir eine solche beim Konsonanzgefühl nicht wahr. Man muss also unbewusste Empfindungen annehmen, und dann kommt man auf die Lipps'sche Konsonanztheorie, welche ohne den Umweg über die Krystallographie das ästhetische Wohlgefallen an der Konsonanz durch unbewusste rhythmische Empfindungen erklärt.[3])

Lipps glaubt die bekannte Theorie von Helmholtz und die Verschmelzungstheorie von Stumpf überwunden zu haben; aber bereits ist er von F. Krueger überholt, der die Differenztöne genauer studiert und damit wieder mehr sich Helmholtz genähert hat.[4])

[1]) Ueber die Beziehungen zwischen Spiritismus und Geistesstörung. Archiv für Psychiatrie und Geisteskrankheiten. 34. Bd. 1902. — [2]) Ueber Harmonie und Komplikation. Berlin 1901. — [3]) Vgl. die Kritik dieser neuen Theorie von Hornbostel in Zeitschrift für Psychol. u. Phys. d. S. 1903, 32. Bd. S. 437 f. — [4]) Archiv für die gesamte Psychol. von E. Meumann. 1903. I. S. 205 f. II. S. 1 ff. — Unsere Zeitschriftenschau gibt ein ausführlicheres Referat über diese neueste Theorie.

B
3
P75
Bd.16

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY